A. HARNACK

# Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten

Erster Band

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig







Grundlegende Werke

## ZUR GESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

aus dem Verlage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

*Ausführliche Prospekte über die Serienwerke stehen zu Diensten.*

**Adolf Harnack, Die altchristl. Literatur bis Eusebius.**

I. Die Überlieferung und der Bestand. 1893. ℳ 35—; geb. ℳ 38—

II. Die Chronologie. 2 Bände. 1897 u. 1904. ℳ 39.40; geb. ℳ 45.40

**Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.** Herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

*I. Reihe:* 15 Bde. 1882—1897. M. 380—; in 17 Halbfranzbände geb. ℳ 422.50

*II. Reihe,* auch unter dem Titel:

**Archiv für die Ausgabe der ält. christl. Schriftsteller.**

Band 1—14. 1897—1906. ℳ 359—; in 15 Halbfranzbände geb. ℳ 396.50

**Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.** Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. [Mitglieder die Herren: Proff. DD. Harnack, Vorsitzender, Diels, von Gebhardt, Hirschfeld, Jülicher, Loofs, † Mommsen, von Wilamowitz-Möllendorff.] Seit 1897 erschienen: 13 Bände ℳ 183—; in 11 Halbfranzbdn. u. 2 Interimsbdn. ℳ 211.50

*Soeben erscheint:*

**Eusebius,** Gegen Marcell. — Über die kirchliche Theologie. — Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von Erich Klostermann. [Eusebius, Band IV] ℳ 9—; in Halbfranz geb. ℳ 11.50

*Im Laufe des Jahres erscheinen:*

**Acta Archelai,** bearbeitet von C. H. Beeson.

**Eusebius,** Historia ecclesiastica nebst **Rufin's** Übersetzung bearbeitet von † Th. Mommsen. Herausgegeben von E. Schwartz. Zweite Hälfte mit Prolegomena und Registern.

— Der Umfang dieser Sammlung ist auf etwa 50 Bände berechnet. —



Adolf Harnack

# Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten

Zweite neu durchgearbeitete Auflage

I. Band

# DIE MISSION UND AUSBREITUNG DES CHRISTENTUMS

IN DEN

ERSTEN DREI JAHRHUNDERTEN

VON

ADOLF HARNACK

ZWEITE NEU DURCHGEARBEITETE AUFLAGE
MIT ELF KARTEN

I. BAND

DIE MISSION IN WORT UND TAT



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1906

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

## Vorrede zur ersten Auflage.

Die Mission und Ausbreitung der christlichen Religion in den ersten drei Jahrhunderten ist monographisch bisher nicht beschrieben worden. Wir besitzen für die älteste Epoche der Kirchengeschichte Darstellungen der dogmengeschichtlichen Entwicklung und des Verhältnisses von Kirche und Staat — unter den letzteren die vortreffliche von Neumann —, aber die Missionsgeschichte ist vernachlässigt geblieben. Die Schwierigkeit der Erhebung und der Abgrenzung des Stoffs und die noch größeren Schwierigkeiten, das geographisch-statistische Material zu sammeln und zu sichten, mögen abgeschreckt haben. Der auf den folgenden Blättern dargebotene erste Versuch bittet um freundliche Beurteilung. Die Nachfolger — an solchen wird es nicht fehlen — werden es besser machen können. Zur Erläuterung habe ich einige Bemerkungen vorauszuschicken:

Die älteste Missionsgeschichte der Kirche ist unter Legenden begraben oder vielmehr durch eine tendenziöse Geschichte ersetzt worden, die sich in wenigen Jahrzehnten in allen Ländern des Erdkreises abgespielt haben soll. An dieser Geschichte ist mehr als tausend Jahre hindurch gearbeitet worden — denn die Legendenbildung in bezug auf die apostolische Mission beginnt schon im ersten Jahrhundert und hat noch im Mittelalter, ja bis in die Neuzeit hinein geblüht; ihre Wertlosigkeit ist jetzt allgemein anerkannt. Ich habe diese Geschichte in meiner Darstellung kaum gestreift; denn die kritische Untersuchung der Quellen ist durchweg als vollzogen vorausgesetzt. Alles das, was hier aus den apokryphen Apostelgeschichten, den provinzialen und lokalen Kirchenlegenden, aus den Bischofslisten und den Märtyrerakten

nicht aufgenommen bez. nicht erwähnt ist, ist als unbrauchbar weggelassen; aber in bezug auf das zuverlässige Material ist Vollständigkeit angestrebt. Wirkliche Schwierigkeiten boten nur die Märtyrer-Akten und -Überlieferungen. Eine oder die andere Stadt ist aus ihnen meinen Listen vielleicht noch hinzuzufügen; aber ihre Zahl ist sicher eine sehr geringe. Leider versagen die Inschriften fast ganz; denn datierte christliche Inschriften aus der vorconstantinischen Zeit sind selten, bei den nicht-datierten aber ist Sicherheit, daß eine Inschrift dem dritten Jahrhundert angehört und nicht dem vierten, nur in wenigen Gruppen von Fällen zu erreichen. Für eine umfangreiche Klasse ferner kann der christliche Ursprung nur vermutet, aber zurzeit noch nicht bewiesen werden.

Da das apostolische Zeitalter der Kirche in seinem ganzen Umfange unter den Gesichtspunkt der Missionsgeschichte fällt, so könnte man eine ausführliche Darstellung desselben hier erwarten. Eine solche ist nicht gegeben; man findet sie in vielen Werken, vor allem bei Weizsäcker; ich habe nach ihm Paulus als Missionar nicht noch einmal schildern wollen, sondern mich auf Grundzüge beschränkt. Was geboten ist, muß sich selbst rechtfertigen. Der Versuch, in einer Folge von Längsschnitten den Problemen gerecht zu werden, schien mir hier am Platze, nicht nur um Wiederholungen zu vermeiden, sondern vor allem um die Hauptlinien und die Hauptkräfte der christlichen Religion einheitlich und scharf hervortreten zu lassen. Die einzelnen Kapitel sind so gefaßt, daß sie für sich gelesen werden können; aber die Einheitlichkeit des Ganzen hat dadurch, hoffe ich, nicht gelitten.

Die für diese Darstellung der alten christlichen Missionsgeschichte gewählte Basis ist nur so breit, als meine allgemeinen Geschichts- und Religionskenntnisse reichen, also recht schmal. Man suche daher in dem Buche nicht Aufschlüsse über die griechische und römische Religionsgeschichte, über uralte Mythen und über neue Kulte, über Rechtsverhältnisse und Administrationen: darüber wissen andere besser Bescheid. Ich habe mich seit Jahrzehnten lediglich bemüht, die Zäune, die uns trennen, zu entfernen und von den Nachbarn soviel zu lernen als nötig ist, um

das richtige **Maß** der Erscheinungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte nicht zu verfehlen und Abgeleitetes nicht für Originales auszugeben.

Was die antike Geographie und Statistik betrifft, so habe ich von den einschlagenden Untersuchungen eingehender Kenntnis genommen, als das Buch es verrät. Leider ergeben die Arbeiten zur Bevölkerungsstatistik des Altertums so widersprechende und daher unbrauchbare Resultate, daß ich zuletzt, verzweifelnd, nahezu alles beiseite gelassen habe. Nur ein kleiner Rest absoluter Statistik ist im ersten Kapitel des ersten Buchs und in den Schlußausführungen stehen geblieben. Nach den Karten im Corpus Inscriptionum Latinarum, den Kärtchen im 5. Bande der „Römischen Geschichte" **Mommsens**, nach **Kieperts** „Formae orbis antiqui", soweit dieselben erschienen sind, und einigen anderen Hilfsmitteln habe ich die Städte und Plätze identifiziert und keine Ortschaft, die ich dort nicht gefunden habe — von ein paar vorstädtischen Dörfern abgesehen —, ohne Bemerkung aufgenommen. Ursprünglich hatte ich die Absicht, dem Buche Karten beizugeben, und habe nur ungern darauf verzichtet. Aber ich mußte mich davon überzeugen, daß sie, wie man es auch anfinge, ein falsches Bild bieten müssen; denn unser Material ist bis zum Jahre 325 für die verschiedenen Provinzen zu ungleich, mit der Eintragung lediglich der Städte, in denen Christen vor Constantin nachweisbar sind, ist wenig gewonnen, und die Dichtigkeit der Christen in den verschiedenen Provinzen durch Farben anzugeben, habe ich nicht gewagt. Erst für das 4. Jahrhundert lassen sich Karten zeichnen, und dabei kann auf die frühere Geschichte Rücksicht genommen werden. — Auf die Einteilung der Provinzen und den Wechsel der Einteilungen hatte ich kaum irgendwo Anlaß, einzugehen. Eine Darstellung der Verfassungsgeschichte der Kirche darf sie nicht beiseite lassen, aber ich habe Fragen der Verfassung nur herbeigezogen, wo es unvermeidlich war. Überhaupt war mein Absehen darauf gerichtet, mich so kurz wie möglich zu fassen, die Grenzen der Aufgabe scharf zu ziehen und längst Erledigtes nicht um der Vollständigkeit oder um der Bequemlichkeit des Lesers willen noch einmal

zu erörtern. Die Ausbreitungsgeschichte des Christentums in den einzelnen Provinzen ist nur in Umrissen gegeben. Wer hier tiefer eindringen will, muß mit Ramsay in Phrygien oder mit den französischen Gelehrten in Africa graben oder sich mit Duchesne in die alten Bischofslisten versenken, freilich — für die ersten drei Jahrhunderte wird die Ausbeute über das hier Gebotene hinaus gering sein.

Die literarischen Quellen, welche uns für die älteste Missionsgeschichte des Christentums zu Gebote stehen, sind lückenhaft, aber wie umfangreich sind sie, wenn man sie mit dem vergleicht, was für die Geschichte der anderen Religionen im römischen Reiche vorhanden ist! Sie ermöglichen den Versuch einer zusammenhängenden und in allen Hauptpunkten geschlossenen Darstellung der Mission und Ausbreitung der christlichen Religion, und sie gestatten ein begründetes Urteil darüber, warum diese Religion im Reiche zum Siege gekommen ist und wie dieser Sieg beschaffen war. Eine Reihe von Fragen freilich bleibt ungelöst; zu ihnen gehören auch solche, an die jeder zuerst denkt, wenn er der Missionsgeschichte näher tritt.

Einige früher von mir verfaßte Abhandlungen zur Missionsgeschichte sind in erweiterter und verbesserter Gestalt in dieses Buch aufgenommen worden. Ich habe sie an ihrem Orte kenntlich gemacht.

Meinem verehrten Freunde, Professor Imelmann, spreche ich herzlichen Dank aus für den wirksamen Anteil, den er während der Drucklegung an diesen Blättern genommen hat.

Berlin, den 4. September 1902.

A. H.

## Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage ist um mehr als zehn Bogen gegenüber der ersten gewachsen; davon fallen sechs auf das vierte Buch („Die Verbreitung der christlichen Religion"). Die Zahl neuer Orte, in denen ich das Christentum vor Constantin nachweisen konnte, ist verschwindend gering — meine Kritiker haben die Liste nicht zu vermehren vermocht —; aber ich habe versucht, der Schilderung der Ausbreitung der Religion in den einzelnen Provinzen mehr Farbe zu geben und manche versteckte Stelle herbeigezogen. Einige neue Abschnitte sind eingefügt worden; den Exkurs aber zum ersten Buch („Das angebliche Apostelkonzil zu Antiochien") habe ich, ohne an ihm irre geworden zu sein, gestrichen, weil er nicht notwendig war. Überraschen wird es, daß trotz dem in der ersten Auflage ausgesprochenen Verzicht dem Buche nun doch Karten beigegeben sind. Bestimmend waren von vielen Seiten an mich gerichtete Bitten, die stets mit dem Hinweise begründet wurden, daß die Mehrzahl der Leser sich ohne Karten kein Bild von der Verbreitung zu machen vermöge, die vorhandenen Karten des orbis antiquus aber nur nach eingehenden Studien für den besonderen Zweck nutzbar gemacht werden können. So habe ich meine Bedenken besiegt und selbst die elf Blätter entworfen, die dem Werke beigegeben sind. Am meisten Wert lege ich auf den Versuch, der auf dem zweiten Blatte gemacht ist. Er ist ein Wagnis, aber ohne diese Karte, welche den ganzen Ertrag der Arbeit zusammenfaßt, sind die Karten III—XI irreführend, weil sie von zufälliger Kunde mehr oder weniger abhängig sind. — Die beigegebenen Register sind von mir neu ausgearbeitet worden.

Berlin, den 1. Dezember 1905.

A. H.

# Inhaltsübersicht.

## Erstes Buch:

## Einleitung und Grundlegung.



## Zweites Buch:

## Die Missionspredigt in Wort und Tat.

---

## Drittes Buch:

## Die Missionare; Modalitäten und Gegenwirkungen der Mission.

---

## Viertes Buch:

## Die Verbreitung der christlichen Religion.

## Erstes Buch.

# Einleitung und Grundlegung.

## Erstes Kapitel.

## Das Judentum, seine Verbreitung und Entschränkung.

Die Synagogen in der Diaspora sind nicht nur, wie Tertullian bezeugt, die „fontes persecutionum“ für die jugendliche Christenheit gewesen, sondern zugleich auch die wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung und das Wachstum christlicher Gemeinden im Reiche. Das Netzwerk der Synagogen stellt die Mittelpunkte und Linien der christlichen Propaganda im voraus dar. Die Mission der neuen Religion, im Namen des Gottes Abrahams und Moses' unternommen, fand bereits ein für sie bestelltes Feld.

Eine Übersicht über die Verbreitung des Judentums in den Anfängen unserer Zeitrechnung ist öfters gegeben worden, zuletzt mit besonderer Sorgfalt von Schürer[1]. Uns interessieren hier folgende Punkte:

(1) Juden gab es in den meisten, jedenfalls in allen am Mittelmeer und in dessen Umgebungen gelegenen Provinzen des römischen Reichs sowie am schwarzen Meere, östlich über Syrien hinaus in kompakten Massen in Mesopotamien, Babylonien und Medien[2].

---

[1]) Geschichte des jüdischen Volks, Bd. III[3], S. 1—38.

[2]) Die Bekehrung des Königshauses von Adiabene (am Tigris, an der römisch-parthischen Grenze) zum Judentum in der Zeit des Kaisers Claudius ist eine besonders merkwürdige Tatsache in der Geschichte der Expansion des Judentums und wird auch von Josephus gebührend hervorgehoben. Der Übertritt des edessenischen Königshauses zum Christentum 150 Jahre später ist eine auffallende Parallele dazu. Renan (Die Apostel, Deutsche Ausgabe S. 275 f.) hat nicht unrecht, wenn er in seiner Weise sagt: „Die königliche Familie von Adiabene gehört der Geschichte des Christentums an.“ Er meint das nicht im Sinne des Orosius (VII, 6) und Moses von Chorene (II, 35), die

(2) Am zahlreichsten waren sie in Syrien[1], sodann in Ägypten (in allen Nomen bis nach Ober-Ägypten hinauf)[2], in Rom und den kleinasiatischen Provinzen[3]. Wie stark sie in alle lokalen Verhältnisse eingedrungen waren, zeigen besonders die auf das letztgenannte Gebiet sich beziehenden Zeugnisse. Hier sowie am Nordufer des schwarzen Meeres haben sie auch an den Religions-

---

das Königshaus wirklich christlich werden lassen, sondern „indem sie den Judaismus annahmen, gehorchten sie dem Gefühl, welches die ganze heidnische Welt dem Christentum zuführen sollte". Übrigens bietet auch die Wirksamkeit der Helena, der Mutter Constantins, in Jerusalem eine auffallende Parallele zur Wirksamkeit der adiabenischen Königin gleichen Namens daselbst (s. Josephus, Antiq. XX, 2 ff., Bell. Jud. V, 2—4; V, 6, 1; VI, 6, 3). Vielleicht hat sich die christliche Kaiserin die jüdische Königin geradezu zum Muster genommen; denn die Wirksamkeit dieser war in Jerusalem und bei den Juden unvergessen (s. Euseb., h. e. II, 12 und die talmudische Überlieferung). — Zusammenfassende Zeugnisse über die Verbreitung des Judentums im Reich stehen bei Philo (Legat. 36 und Flacc. 7), in der Apostelgeschichte (2, 9 ff.) und bei Josephus (Bell. II, 16, 4; VII, 3, 3; Apion II, 39). Die Behauptung des Josephus: *οὐκ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ἡμετέραν ἔχων*, ist schon mehr als 200 Jahre früher von einem jüdischen Sibyllen-Orakel ausgesprochen worden (Orac. III, 271: *πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα*). Ein bereits im J. 139/138 vor Chr. abgefaßtes Rundschreiben des römischen Senates zum Schutz der Juden ist an die Könige von Ägypten, Syrien, Pergamum, Cappadocien und Parthien, ferner nach Sampsame (Amisus?), Sparta, Sicyon (im Peloponnes), Delos, Samos, der Stadt Gortyna, Carien mit Myndus, Halicarnass und Cnidus, nach Cos und Rhodus, der Landschaft Lycien mit Phaselis, Pamphylien mit Side, der phönicischen Stadt Aradus und nach Cyrene und Cypern gerichtet. Bereits z. Z. des Sulla hat Strabo geschrieben (bei Josephus, Antiq. XIV, 7, 2): *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ*. Für die intensive Verbreitung des Judentums ist das Zeugnis Senecas besonders lehrreich (bei August., de civit. dei VI, 11): „cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt." Justin behauptet (Dial. 117): *ἔστι τὰ ἔθνη ἐν οἷς οὐδέπω οὐδεὶς ὑμῶν τοῦ γένους* [scil. der Juden] *ᾤκησεν*, aber die gleich folgende Behauptung, daß es Christen in jedem Volke gebe, läßt jene Konstatierung als tendenziös erscheinen.

[1]) Besonders die große Anzahl der Juden in Antiochien wird hervorgehoben.

[2]) Für die Verbreitung der Juden im südlichen Arabien ist Philostorgius (h. e. III, 4) wichtig. Er sagt, daß der dortigen Bevölkerung *οὐκ ὀλίγον πλῆθος Ἰουδαίων ἀναπέφυρται*.

[3]) Philo, Legat. 33: *Ἰουδαῖοι καθ' ἑκάστην πόλιν εἰσὶ παμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας*. Das „*ἑκάστην*" empfängt seine Bestätigung durch zahlreiche partikulare Zeugnisse, für Cilicien z. B. durch Epiphanius (haer. 30, 11). Hier heißt es von dem „Apostel", der vom jüdischen Patriarchen gesandt war, um in Cilicien bei den Juden die Abgaben zu sammeln: *ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἑκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα κτλ. εἰσέπραττεν*. — Über die Verbreitung des Judentums in Phrygien und den Nachbarprovinzen (auch in dem innersten Gebiete) s. die beiden großen Werke von Ramsay, „The

mischungen Teil genommen (Kult „des höchsten Gottes“ und des Gottes „Sabbatistes“), und für Syrien ergibt sich dasselbe, wenn auch nicht so deutlich aus direkten Zeugnissen, so doch indirekt aus der Vorgeschichte des christlichen Gnosticismus[1]. In Africa von der Proconsularis bis nach Mauretanien waren sie an der Küste nicht spärlich[2]. In Lyon scheint es zur Zeit des Irenäus nicht viele Juden gegeben zu haben[3]. Doch können sie im südlichen Gallien, wie spätere Quellen beweisen, nicht spärlich gewesen sein, und in Spanien waren sie zahlreich und mächtig, wie aus den Beschlüssen der Synode von Elvira um das J. 300 hervorgeht. Endlich werden wir annehmen dürfen, daß sie in der älteren Kaiserzeit in Italien — abgesehen von Rom und Süditalien, wo sie sehr verbreitet waren — nicht eben zahlreich gewesen sind (wenn auch einzelne Synagogen selbst in Oberitalien damals nicht fehlten). Es folgt das aus der Kulturgeschichte Italiens und wird durch die Tatsache bestätigt, daß alte jüdische Inschriften außerhalb Roms und Süditaliens selten bez. unsicher sind. „Die Juden gaben das erste Beispiel jener Art von Patriotismus, welche später die Parsen, die Armenier und bis zu einem gewissen Grade die neuern Griechen kundgeben sollten, eines außerordentlich energischen, aber nicht an einem bestimmten Boden haftenden Patriotismus, eines Patriotismus von überall verbreiteten und überall sich als Brüder erkennenden Kaufleuten, eines Patriotismus, der sich nicht die Bildung großer kompakter

---

cities and bishoprics of Phrygia“ und „Historical Geography of Asia Minor“, sowie desselben Aufsatz im „Expositor“ 1902 Jan.: „The Jews in the Graeco-Asiatic cities“. Wo in jenen Gegenden Inschriften in größerer Zahl gefunden worden sind, sind stets jüdische unter ihnen. Welche Rolle das jüdische Element in dem pisidischen Antiochien gespielt hat, zeigt Act. 13, s. besonders v. 44 und v. 50 *(οἱ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως)*. Aus dem Martyrium des Polycarp und des Pionius geht die Bedeutung des jüdischen Elements in Smyrna hervor: das Straßenbild der Stadt war an jüdischen Feiertagen ein verändertes. „Von der Ausdehnung und der Bedeutung der Juden Kleinasiens zeugt u. a. der Versuch, den unter Augustus die jonischen Griechenstädte, es scheint nach gemeinschaftlicher Verabredung, machten, ihre jüdischen Gemeindegenossen entweder zum Rücktritt von ihrem Glauben oder zur vollen Übernahme der bürgerlichen Lasten zu nötigen“ (Mommsen, Röm. Gesch. V S. 489 f.).

[1]) Man vgl. auch, was Epiphanius (haer. 80, 1) von einem Kult des „*Παντοκράτωρ*“ erzählt.

[2]) S. Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine (Rev. des Études juives, 1902). Leclerq, L'Afrique chrétienne, 1904, I p. 36 f. Jüdische Gemeinschaften sind nachgewiesen für Carthago, Naro, Hadrumetum, Utica, Hippo, Simittu, Volubilis, Cirta, Auzia, Sitifis, Caesarea, Tipasa, auch in Oea, usw.

[3]) Daher kennt er auch allem Anschein nach keine Judenchristen aus eigener Anschauung.

Staaten, sondern kleiner autonomer Gemeinwesen im Schoße anderer Staaten zum Ziel setzt[1]."

(3) Ziffermäßig läßt sich die Menge der Juden in der Diaspora nur schlecht bestimmen. Was wir an Zahlangaben besitzen, ist folgendes: Von den Juden in Babylonien sagt Josephus, es seien „nicht wenige Myriaden", bez. „unzählige Myriaden" daselbst[2]. Derselbe erzählt[3], in Damascus seien zur Zeit des großen Krieges 10000 Juden niedergemetzelt worden; an einer anderen Stelle (in demselben Buch) schreibt er „18000"[4]. Von den fünf Stadtteilen Alexandriens hießen nach Philo[5] zwei „die jüdischen", weil sie größtenteils von Juden bewohnt waren; doch fanden sich Juden auch in anderen Stadtteilen. Philo schätzt ihre Gesamtzahl in Ägypten („bis an die Grenzen Äthiopiens") auf nicht weniger als 100 Myriaden = eine Million[6]. Bereits in der Zeit Sullas bildeten die Juden der Cyrenaica nach Strabo[7] eine der vier Klassen der Bevölkerung (neben Bürgern, Bauern und Metöken). In dem großen Aufstand unter Trajan sollen sie 220000 Ungläubige daselbst hingeschlachtet haben[8]; zur Rache wurden von Marcus Turbo „viele Myriaden" von ihnen getötet[9]. Die Juden-Revolution erstreckte sich auch auf Cypern; dort sollen 240000 Nicht-Juden von ihnen gemordet worden sein[10]. In Bezug auf die Anzahl der Juden in Rom finden wir die Angaben, daß im J. 4 vor Chr. 8000 römische Juden eine aus Pälästina kommende Judendeputation verstärkt haben[11], ferner daß, als Tiberius die ganze Judenschaft aus Rom verwies (J. 19 nach Chr.), 4000 waffenfähige Juden nach Sardinien deportiert worden seien. Die letztere Notiz ist deshalb besonders beachtenswert, weil sie sowohl von Tacitus als auch von Josephus überliefert wird[12]. Tiberius hat den Befehl nach dem Sturze

---

[1]) Renan, „Die Apostel", Deutsche Ausgabe S. 299.

[2]) Antiq. XV, 3, 1 bez. XI, 5, 2. Nach Antiq. XII, 3, 4 hat Antiochus der Große 2000 Familien aus der Zahl dieser Juden in Phrygien und Lydien angesiedelt.

[3]) Bell. Jud. II, 20, 2. — [4]) A. a. O. VII, 8, 7. — [5]) In Flacc. 8.

[6]) In Flacc. 6. — [7]) Bei Josephus, Antiq. XIV, 7, 2.

[8]) Dio Cassius LXVIII, 32. — [9]) Euseb., h. e. IV, 2.

[10]) Dio Cassius l. c. Ebenderselbe erzählt (LXIX, 14), in dem Barkochba-Aufstand seien 580000 Juden in Palästina gefallen.

[11]) Josephus, Antiq. XVII, 11, 1; Bell. II, 6, 1.

[12]) Eine Differenz ist aber insofern vorhanden, als Josephus (Antiq. XVIII, 3, 5) nur von Juden spricht, Tacitus (Annal. II, 85) aber schreibt: „Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent." Die Ausweisung wird auch von

Sejans wieder zurückgenommen[1], und die Juden wurden sofort wieder zahlreich in Rom[2]; aber unter Claudius im J. 49 wurde die Ausweisung erneuert, der Befehl jedoch bald zurückgezogen, da seine Durchführung bedenklich erschien, und auf ein Verbot der religiösen Versammlungen beschränkt[3]. In Rom wohnten die Juden besonders in Trastevere, aber auch in anderen Stadtteilen waren sie zu finden, wie denn auch jüdische Kirchhöfe an sehr verschiedenen Stellen in der Stadt aufgedeckt worden sind.

Überblickt man diese Zahlangaben[4], so sind nur zwei von Bedeutung, nämlich erstlich die Philos, daß die ägyptischen Juden nicht weniger als eine Million stark gewesen sind. Philos verhältnismäßig genaue Ausdrucksweise *(οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας)*, zusammengehalten mit der Tatsache der pünktlich geführten Steuerlisten in Ägypten, macht es wahrscheinlich, daß wir es hier mit keiner phantastischen Zahl zu tun haben. Auch erscheint die Zahl selbst nicht zu hoch, wenn man bedenkt, daß die ganze Judenschaft Alexandriens mit eingeschlossen ist. Da die Bevölkerung Ägyptens (z. Z. des Vespasian) 7—8 Millionen Seelen betragen hat, so wird die Judenschaft ein Siebentel oder ein Achtel (etwa 13 %) ausgemacht haben[5]. Nur für Syrien werden

---

Sueton (Tiber. 36) berichtet: „Externas caeremonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis ejusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent."

[1]) Philo, Legat. 24. — [2]) Dio Cass. LX, 6: *πλεονάσαντες αὖθις.*

[3]) Die Quellen widersprechen sich hier: Die Apostelgeschichte (18, 2), Sueton (Claud. 25) und Orosius (VII, 6, 15) — der letztere unter irrtümlicher Berufung auf Josephus, der über den Vorgang schweigt — sprechen von einem förmlichen (und durchgeführten) Ausweisungsbefehl, Dio Cassius aber (LX, 6) schreibt: *τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.* Zwei so treffliche Zeugen wie Lucas und Sueton durch Cassius zu beseitigen, geht m. E. nicht an. Auch Schürers Ausweg (III S. 32), eine bloß beabsichtigte Ausweisung anzunehmen, befriedigt noch nicht. Der Befehl muß wirklich ergangen, sehr bald aber, nachdem die Juden Garantien gegeben hatten, durch das Versammlungsverbot ersetzt worden sein.

[4]) Eine Reihe von Zahlen, die Josephus sonst noch angibt, habe ich beiseite gelassen, da sie ganz unbrauchbar sind.

[5]) Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 578. Pietschmann in Pauly-Wissowas Encyklop. I Col. 990 f. Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt S. 258 f., bezweifelt die Angabe des Josephus (Bell. II, 16, 4), die ägyptische Bevölkerung sei zur Zeit Neros 7½ Millionen Seelen stark

wir einen noch höheren Prozentsatz jüdischer Bevölkerung annehmen müssen[1]; in allen anderen Provinzen des römischen Reichs wird ihre Zahl geringer gewesen sein.

Die zweite Stelle von Belang ist die Angabe, daß Tiberius 4000 waffenfähige Juden nach Sardinien deportiert hat — Juden, nicht Juden und Ägypter, wie Tacitus sagt; denn das bestimmte Zeugnis des Josephus wird hier durch Sueton unterstützt (s. o.), der zuerst auch von Juden und Ägyptern spricht, dann aber spezialisierend hinzufügt: „Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit.“ Viertausend waffenfähige Männer entspricht einer Gesamtzahl von mindestens 10000 Menschen[2]. So groß etwa war damals die Judenschaft in Rom. Diese Berechnung stimmt freilich schlecht zu der anderen Nachricht, 23 Jahre früher hätten 8000 römische Juden eine palästinensische Deputation verstärkt. Josephus hat entweder die jüdische Kopfzahl hier eingesetzt, oder er hat sehr stark übertrieben. In Bezug auf die Bevölkerung der Stadt Rom zur Zeit des Augustus (5 vor Chr.) ist die Zahl von 320000 Plebejern männlichen Geschlechts über zehn Jahre die zuverlässigste Angabe. Diese Zahl führt bei der notorischen Minorität der Frauen in Rom auf etwa 600000 Einwohner (ohne die Sklaven)[3]. Die etwa 10000 Juden[4] repräsentierten also ihnen gegenüber etwa den

gewesen, und will nur etwa 5 Millionen gelten lassen. Einen durchschlagenden Grund gegen Josephus hat er nicht angeführt. Da er aber auch Philos Nachricht, die ägyptische Judenschaft sei eine Million Seelen stark gewesen, für übertrieben hält, so wird auch er gegen die Annahme, die Judenschaft Ägyptens habe etwa 13 % der Gesamtbevölkerung betragen, nichts einwenden. Die Größe der Stadt Alexandrien schätzt Beloch (einschließlich der Sklaven) auf etwa eine halbe Million. Unter ihnen werden gegen 200000 Juden gewesen sein, da die Judenschaft Alexandriens etwa zwei Fünftel der Bevölkerung betrug.

[1]) Josephus, Bell. VII, 3, 3: *Τὸ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις, πλεῖστον δὲ τῇ Συρίᾳ.* Beloch (S. 242 ff., 507) schätzt die Bevölkerung Syriens z. Z. des Augustus auf etwa 6 Millionen, z. Z. des Nero auf etwa 7 Millionen, die Antiochiens auf nahe 300000 freie Einwohner (z. Z. des Augustus). Da der Prozentsatz der Juden in Syrien (und speziell in Antiochien) größer war als der in Ägypten (etwa 13 %), so ist für Syrien z. Z. Neros sicher mehr als eine Million Juden anzunehmen.

[2]) Ich setze dabei voraus, daß, wie bei jeder eingewanderten Bevölkerung, die Zahl der Männer sehr viel größer gewesen ist als die der Frauen, rechne zu den 4000 waffenfähigen Männern noch 2000 Knaben und Greise männlichen Geschlechts und nehme ca. 4000 Personen weiblichen Geschlechts an.

[3]) Vgl. Beloch S. 292 ff. Seine Zahl 500000 scheint mir zu niedrig gegriffen.

[4]) Renan („Antichrist“, Deutsche Ausgabe S. 6) ist geneigt, die Zahl der römischen Juden mit Frauen und Kindern auf 20—30000 zu veranschlagen.

60. Teil der Bevölkerung[1]. Tiberius hat die Gewaltmaßregel, sie auszuweisen, noch gewagt; Claudius hat, dreißig Jahre später, das Experiment zu wiederholen versucht, aber nicht durchzuführen vermocht.

Daß die Judenschaft in Rom nach der Zeit der großen Aufstände und Kriege unter Vespasian, Titus, Trajan und Hadrian noch erheblich gewachsen ist, ist schwerlich anzunehmen; denn in vielen Provinzen des Reichs waren die Juden dezimiert, und das mußte einen Rückschlag auf die Judenschaft in Rom ausüben. Bestimmtes ist jedoch nicht bekannt.

Betrug die Judenschaft in Ägypten etwa eine Million, in Syrien noch etwas mehr; rechnet man auf Palästina etwa 700000 Juden — heute leben dort etwa 600[650]000 Menschen; s. Bädeckers Palästina, 1900 S. LVII —, so wird man jedenfalls nicht zu hoch greifen, wenn man die Juden in allen übrigen Gebieten (die kleinasiatischen, griechischen, die in der Cyrenaica, ferner in Rom, Italien, Africa, Gallien und Spanien etc.) zusammen auf etwa anderthalb Millionen anschlägt. Es ergiebt sich also eine Gesamtsumme von etwa 4—4½ Millionen Juden. Eine sehr auffallende und auf den ersten Blick alle Bevölkerungsberechnungen in Frage stellende Beobachtung ist es nun aber, daß — nach Beloch — die Bevölkerung im ganzen römischen Reich zur Zeit des Todes des Augustus etwa 54 Millionen betragen haben soll, und daß doch die Juden im Reich um diese Zeit nicht unter 4—4½ Millionen geschätzt werden können. Selbst wenn man die Belochsche Ziffer auf 60 Millionen erhöht, wie können die Juden 7% der ganzen Bevölkerung betragen haben? Entweder ist unsere Berechnung falsch — Irrtümer sind auf diesem Gebiete fast unvermeidlich — oder die Propaganda des Judentums ist in den Provinzen eine sehr starke gewesen; denn aus der Fruchtbarkeit der Juden allein erklärt sich die hohe Zahl der Diaspora-Juden schlechterdings nicht. Man wird wohl anzunehmen haben, daß sehr zahlreiche „Heiden", besonders stammverwandte Semiten niederen Standes scharenweise zur Religion Jahvehs übergegangen sind[2]. Die Juden der Diaspora waren nur teilweise wirkliche Juden. War aber das Judentum im Reich wirklich so stark, daß es etwa 7% der Bevölkerung zur Zeit des

---

[1]) Mit den Peregrinen und Sklaven wird die Gesamtzahl auf etwa 8—900000 zu veranschlagen sein (nach Beloch höchstens 800000).

[2]) Seit dem Edikt des Pius, welches die Beschneidung von Nichtjuden aufs strengste verboten hatte (vgl. auch schon das Edikt Hadrians), müssen die förmlichen Übertritte aufgehört haben oder ganz selten geworden sein; cf. Orig. c. Cels. II, 13.

Augustus umfaßte [1], so begreift man erst seinen großen Einfluß und seine soziale Bedeutung. Auch für das Verständnis der Propaganda und Ausbreitung des Christentums ist es wichtig zu wissen, daß die Religion, unter deren „umbraculum" es in die Welt hinaustrat, nicht nur intensiv sehr bedeutend war, sondern auch extensiv einen beträchtlichen Bruchteil der Bevölkerung ausmachte.

Unsere Übersicht wäre unvollständig, wenn wir nicht, sei es auch nur in aller Kürze, auf die Art der Propaganda des Judentums im Reich einen Blick würfen [2]; denn das Christentum hat seinen Missionseifer mindestens zum Teil von dem Judentum geerbt. Bei der Propaganda des Christentums werde ich überall, wo die Mittel, welche gebraucht wurden, von den Juden übernommen sind, auf die jüdische Mission zurückkommen. Ich beschränke mich hier daher auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daß eine Religion, welche eine so starke Scheidewand zwischen sich und allen anderen Religionen aufrichtete und in ihrer praktischen Darstellung und in ihren Verheißungen so innig mit dem Volkstum verbunden war, in der Diaspora einen so lebhaften Missionstrieb besessen [3] und so große Erfolge erzielt hat, ist erstaunlich. Letztlich ist dies doch nicht aus Herrschsucht und Ehrgeiz zu erklären, sondern ist ein Beweis, daß das Judentum als Religion durch äußere Einflüsse und innere Umbildung bereits entschränkt [4], daß es ein Mittelding zwischen einer Volksreligion und einer Weltreligion (Konfession und Kirche) geworden war. Der Jude fühlte stolz, daß er der Welt etwas zu sagen habe und etwas bringen müsse, was die ganze Menschheit angehe — den **einen** geistigen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, und sein heiliges Sittengesetz —, und aus diesem Bewußtsein heraus (Röm. 2, 19f.) empfand er die Missionsverpflichtung. Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des

[1]) Im deutschen Reich beträgt die Anzahl der Juden zurzeit etwas mehr als 1 % der Bevölkerung, in Österreich-Ungarn aber 4 2/3 %.

[2]) Man vgl. hier die Darstellung Schürers, a. a. O. III [3] S. 102 ff.

[3]) Die Verpflichtung zur Mission und die Hoffnung auf sie ist bereits in den ältesten jüdischen Sibyllinen ausgesprochen, und fast die gesamte alexandrinisch-jüdische Literatur hat apologetisch-propagandistische Tendenz.

[4]) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903. S. besonders die Abschnitte (S. 139—184): „Die Theologen, Die Kirche und die Laien. Die Frauen, Bekenntnis (Dogma, Glaube), Die Synagoge als Heilsanstalt", ferner den großen Abschnitt: „Der individuelle Glaube und die Theologie". Wird eine Volksreligion zur Konfession und Kirche, so tritt auch der individuelle Glaube und seine Spannung mit der Kirche auf. Über die Propaganda in der Heidenwelt s. S. 77 ff.

**einen** Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichts; alles übrige trat ihr gegenüber zurück. Mochte es auch in vielen Fällen auf bloßen Seelenfang abgesehen sein (Matth. 23, 15): es war dem Judentum doch Ernst damit, die stummen Götzen zu stürzen und die Heiden zur Anerkennung des Schöpfers und Richters zu bewegen; die Ehre des Gottes Israels war dabei beteiligt.

Von hier aus ist eine Erscheinung zu beurteilen, welche mißdeutet wird, wenn man sie aus scheinbaren Analogien erklärt — die verschiedenen Stufen und Formen des jüdischen Proselytismus. In anderen Religionen stammen diese Differenzierungen in der Regel aus dem Bestreben, den Proselyten die sittlichen Ansprüche, welche die Religion stellt, zu erleichtern. Dieser Grund ist hier nicht, jedenfalls nicht allein, maßgebend gewesen, vielmehr blieb die sittliche Forderung unverändert. Entscheidend war, daß man die kultischen und zeremoniellen Forderungen herabzusetzen vermochte, weil man die Anerkennung Gottes und seines Buchs für die Hauptsache hielt. Die verschiedenen Arten des jüdischen Proselytismus ergaben sich fast ausschließlich aus dem verschiedenen Maße der Observation der gesetzlich-zeremoniellen Vorschriften. Erleichtert wurde freilich diese schöne Weitherzigkeit durch die Tatsache, daß Jude wurde, wer dieser Religion auch nur den kleinen Finger gab [1]. Aber auch das kommt andererseits in Betracht, daß selbst der geborene Jude, sobald er den Boden Palästinas verlassen hatte, eigentlich nur ein Proselyt war; denn nicht nur der Opferkultus fiel für ihn fort, sondern auch viele andere Gebote konnten in der Fremde nicht oder doch nur sehr ungenügend beobachtet werden [2]. Mit der inneren Neutralisierung, der der Opferkultus im Judentum bereits seit Menschenaltern allmählich — auch bei den Pharisäern — verfiel, traf die historische Situation zusammen, daß die bei weitem größere Hälfte der Anhänger dieser Religion unter Bedingungen lebte, die sie dem Opferkultus längst entfremdet hatten. Dies machte sie dann in der ganzen Peripherie ihres geistigen Daseins für fremde Kultweisheit und Philosophien zugänglich, und so entstanden die griechisch-jüdischen und die persischen Mischformen, die freilich in einigen Erscheinungen auch den Monotheismus in Frage stellten. Die Zerstörung des Tempels durch die Römer zerstörte in Wahrheit nichts; sie kann

---

[1]) Und wurde er es nicht selbst, so wurde es der Sohn.

[2]) Eine böse Scheidewand blieb freilich immer die Beschneidung. Die geborenen Juden legten auf diese doch noch in der Regel das höchste Gewicht, und die Heiden bequemten sich sehr ungern zu dieser Operation.

wie ein organisches Ereignis in der Geschichte dieser Religion aufgefaßt werden. Die Frommen täuschten sich, wenn sie die Wege Gottes an diesem Punkte für unbegreiflich hielten.

Im Reiche wußte man es längst nicht anders: die Juden haben eine bildlose Gottesverehrung, und sie haben keine Tempel. Mochte beides (als Atheismus) der rohen Masse noch anstößiger und verächtlicher sein als die Beschneidung, das Sabbathgebot, das Verbot des Schweinefleisches u. s. w. — auf weite Kreise von Gebildeten machte es einen tiefen Eindruck[1]. Die jüdische Religion schien durch diese Züge, zusammen mit dem Monotheismus — für ihn begann die Zeit reif zu werden[2] —, auf die Stufe der Philosophie erhoben, und da sie doch Religion zugleich war, stellte sie einen Typus geistig-geistlichen Lebens dar, der allen verwandten Erscheinungen überlegen war[3]. Es war im Grunde nicht künstliche Mache, wenn ein Philo und Josephus das Judentum als die philosophische Religion darstellten — diese Art Apologetik entsprach der Sache, wie sie empfunden werden mußte[4] —, und als die geoffenbarte und zugleich philosophische Religion, ausgestattet mit „dem ältesten Buch der Welt", hat das Judentum seine große Propaganda entfaltet[5].

---

[1]) Die starre Exklusivität freilich in der Religion schreckte die Mehrzahl ab und rief die ehrlichste Entrüstung hervor; denn solche Exklusivität war etwas ganz Paradoxes und mußte als hartnäckige Inhumanität und Frechheit empfunden werden. Der Antisemitismus tritt im römischen Reich schon seit ca. 100 vor Christus deutlich hervor, wächst stetig im ersten Jahrhundert nach Christus und entladet sich in schrecklichen Verfolgungen.

[2]) Reif wurde sie auch für den Gedanken einer individuellen Vergeltung im Jenseits als Exponent einer gesteigerten Wertung der individuellen Sittlichkeit und der Beurteilung des Individuums nach dieser.

[3]) Die verwandten Erscheinungen sind vor allem die Schulen der idealistischen Popularphilosophie, s. Wendland, Philo und die stoisch-kynische Diatribe, 1895.

[4]) Vgl. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, 1903. In der Apologetik auf ihren Höhepunkten stellte sich die jüdische Religion als die idealistische Philosophie dar, ruhend auf Offenbarung (dem heiligen Buche), also als materialer ideologischer Rationalismus und formaler Suprarationalismus — die „befriedigendste" Religionsform, zumal der Gottesbegriff eine Lebendigkeit, Präzision und Sicherheit behielt, wie er sie in den verwandten Erscheinungen nicht besaß, und die uralten „Weissagungen" in ihrer überwältigenden Zahl und Bestimmtheit jeden Zweifel niederschlugen.

[5]) „Als philosophische Religion zog das Judentum wohl einzelne Gebildete an, aber als religiöse und soziale Gemeinschaft mit eigentümlichem Leben die Volksmasse", wendet Axenfeld in der unten S. 15 zu nennenden Abhandlung ein (S. 34). Allein als religiöse Gemeinschaft mit eigentümlichem Leben machte sie eben einen philosophischen Eindruck — auch auf die Ungebildeten. Übrigens stimme ich Axenfeld bei, daß die Propaganda nicht



Was Josephus[1] von den Zuständen in Antiochien erzählt: „Die Juden zogen dort fortwährend eine große Menge Griechen zu ihren Gottesdiensten heran und machten sie in gewissem Sinn zu einem Bestandteil ihrer selbst" — gilt von der gesamten Mission des Judentums[2]. Die Zugehörigkeit zum Judentum seitens der Griechen und Römer durchlief alle möglichen Grade der Stärke, von der abergläubischen Aufnahme einiger Riten an bis zur vollen Identität. „Gottesfürchtige" Heiden wurde die Mehrzahl, Proselysten, d. h. beschnittene Juden mit der Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten, gewiß verhältnismäßig nur wenige[3]. Unerläßlicher als selbst die Beschneidung war für die Aufnahme das Taufbad[4].

Alles dies ist für die der jüdischen Mission nachfolgende christliche von höchstem Belang gewesen, aber mindestens ebenso belangreich für sie war die empfindliche Lücke, welche die jüdische Missionspredigt ließ: ein wahrer Sohn Abrahams kann doch der Nicht-Jude mindestens in der ersten Generation nicht werden, sein Rang vor Gott bleibt ein untergeordneter, und darum bleibt es auch zweifelhaft, in welchem Maße der Proselyt — von den „Gottesfürchtigen" nicht zu reden — an den herrlichen Zukunftsverheißungen teilhaben wird. Die Religion, welche diese Lücke ausfüllen wird, wird die jüdische Mission aus dem Felde schlagen[5]. Und wenn sie vollends verkündigt, die Letzten

---

der literarischen Tätigkeit einzelner jüdischer Hellenisten, sondern der Assimilationskraft ihrer religiös lebendigen, ihre Überzeugung mit der Strenge des Lebens vertretenden, in der Gewinnung von Proselyten die Ehre Jahves, den eigenen Vorteil und eine Befriedigung nationalen Stolzes erkennenden Gemeinden ihre Erfolge verdankt.

[1]) Bell. VII, 3, 3.

[2]) Die Intensität der jüdischen Propaganda im Reiche im 1. Jahrhundert — „die Zeit, in welcher die christliche Predigt ihren Lauf begann, ist zugleich die Zeit, in welcher die jüdische Propaganda den Höhepunkt ihres Erfolgs erreicht hatte" — zeigt sich auch am Eindringen der jüdischen Woche und des Sabbaths in das Reich, s. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauch der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, in der Ztschr. für NTliche Wissensch. 1905 S. 40 ff. Viele Heiden feierten den Sabbath, wie jetzt Juden den Sonntag feiern.

[3]) Wie sehr die Proselyten mit den geborenen Juden verschmolzen, darüber s. Euseb., h. e. I, 7.

[4]) Nicht zu vergessen ist, daß es auch in der Diaspora an Exklusivität und Fanatismus nicht gefehlt hat. Die erste Verfolgung der Christen ist von Synagogen der Diaspora-Juden in Jerusalem in Szene gesetzt worden, und der fanatische Saulus war Diaspora-Jude und Pharisäer.

[5]) Über die Abnahme und das Zurücktreten der jüdischen Mission im Reiche nach der zweiten Zerstörung des Tempels sind m. W. zuverlässige Untersuchungen noch nicht angestellt worden. Daß auch das Judentum der Diaspora spätestens seit dieser Zeit seine Verbindung mit dem Griechentum

werden die Ersten werden, wenn sie die Freiheit vom „Gesetz" für das Normale und Höhere erklärt, die Beobachtung des Zeremonialgesetzes aber — im günstigsten Fall — für das eben noch zu Duldende, wird sie Tausende gewinnen, wo die frühere Missionspredigt nur Hunderte gewann[1]. Der Propaganda der jüdischen Religion kam aber nicht nur ihr höherer innerer Wert zu gut, sondern auch die großen sozialen und politischen Vorteile, welche das Bekenntnis zu derselben brachte. Man vergleiche, was Schürer (a. a. O. III[3] S. 56—90) über die innere Organisation der jüdischen Gemeinden in der Diaspora, ferner über ihre staatsrechtliche Stellung und bürgerliche „Gleichberechtigung" ausgeführt hat[2], und man wird finden, wie vorteilhaft es im römischen

---

lockert, um sie dann ganz aufzugeben — man vergleiche nur die Kette der der LXX folgenden griechischen Bibelübersetzungen und ihr Ende — daß die jüdisch-griechische Literatur plötzlich spärlich wird, um bald ganz aufzuhören, scheint mir eine sichere Tatsache. Aber ob hier nur die äußere Zertrümmerung und innere Versteifung des Judentums in Betracht kommt — warum aber versteifen sie sich in ihrem Gesetz? —, oder ob auch andere Gründe, z. B. die wachsende Rivalität des Christentums, darüber wage ich kein Urteil. Über die Ablehnung des Griechentums seitens des palästinensischen Judentums schon vor der ersten Zerstörung des Tempels s. unten S. 15.

[1]) Eine bemerkenswerte weltgeschichtliche Parallele zu der Predigt des Paulus im Verhältnis zur Judenpredigt ist die Verkündigung Luthers (im Verhältnis zur katholischen Predigt), daß nicht der Mönch der wahrhaft Vollkommene sei, sondern der im tätigen Beruf lebende Christ. Auch Luther erklärte, daß die Letzten (die im Berufe Tätigen) die Ersten seien. — Die im Texte gegebene Ausführung ist von Friedländer (Dr. Bloch's Oesterr. Wochenschrift, Zentralorgan f. d. ges. Interessen des Judentums, 1902, Nr. 49 f.) bestritten worden: die Proselyten seien den Vollblut-Juden ganz gleichwertig zur Seite getreten. Allein Friedländer selbst schränkt in der Ausführung diese liberale Stellung der Juden auf das Judentum der griechischen Diaspora ein, führt sie auf den Hellenismus zurück und belegt sie lediglich durch Philo (bez. noch durch Johannes der Täufer). In dieser Einschränkung — man beachte übrigens dabei, daß Philo in der Regel sagt, der jüdische Geburtsadel nütze nichts, wenn man ein schlechter Mensch sei; der geborene Heide sei dem gegenüber viel besser — ist nichts gegen die These einzuwenden. Ich selbst bin ja noch weiter gegangen: unzweifelhaft hat die im Judentum der Diaspora längst vor der Entstehung des Christentums geübte Allegorisierung des Ceremonialgesetzes die gesetzesfreie Kirche aus den Heiden direkt vorbereitet. Allein darum handelt es sich, (1) ob das strenge palästinensische Judentum in seinem Geburtsdünkel durch diese Erweichungen wesentlich betroffen worden ist, (2) ob es nicht auch auf das Judentum in der Diaspora fort und fort starken Einfluß geübt hat, (3) ob das Judentum in der Diaspora wirklich auf alle Prärogativen der Geburt verzichtet hat. Die beiden letzten Fragen muß ich verneinen (auch in Bezug auf Philo), die erste aber bejahen.

[2]) Auch in der Diaspora stellten sich die jüdischen Gemeinwesen als kleine Staaten im Staate, bez. in der Stadt dar; man denke nur an die Civilgerichtsbarkeit, die sie ausübten, ja selbst in die Kriminalgerichtsbarkeit

Reiche war, zu einer jüdischen Gemeinde zu gehören. Spott und Geringschätzung hatte man als Jude unter Umständen allerdings zu ertragen, aber diese Unbill wurde wett gemacht durch die reichen Privilegien, die man als Anhänger dieser religio licita genoß. Besaß man dazu noch ein städtisches Bürgerrecht — es war nicht schwer zu erlangen — oder gar das römische, so war man gesicherter und besser situiert, als die meisten anderen Reichsangehörigen. Kein Wunder daher, daß in Zeiten der Verfolgung Christen zum Judentum abzufallen drohten[1], und daß die Loslösung von den Synagogen auch wirtschaftlich tief in die Verhältnisse der geborenen Juden, die Christen wurden, eingriff[2].

Schließlich noch eine Beobachtung: alle auf den Wegen des Verkehrs und Handels importierten Religionen sind zunächst Städtereligionen und bleiben es eine geraume Zeit. Daß das Judentum in der Diaspora durchweg Städtereligion war, läßt sich nicht behaupten und ist auch für einige große Provinzen widerlegt, in der Hauptsache aber ist es Städtereligion geblieben: von Juden auf dem Lande wissen wir wenig.

Solange der Tempel stand, bildete er und die Abgaben, die man an ihn entrichtete, ein Band, welches die Juden der Diaspora mit Palästina verband[3]. Später trat eine rabbinische Behörde an die Stelle des jerusalemischen Priesterkollegiums, und sie verstand es, die Abgaben weiter zu erheben und zu nützen. An der Spitze jener Behörde stand der Patriarch; eingesammelt wurden die

---

griffen sie über. Für Palästina besitzen wir noch aus dem 3. Jahrhundert den Bericht des Origenes (ep. ad Afric. 14) über die Macht des Ethnarchen (= Patriarchen), die eine so große sei, „daß er sich in nichts von dem Könige unterscheide"; „es finden auch heimlich Gerichtsverhandlungen statt nach dem Gesetz, und manche werden zum Tode verurteilt, nicht mit Ermächtigung, aber auch nicht so, daß es dem Herrscher verborgen wäre." Ähnliches wird auch sonst in der Diaspora geschehen sein. Die Zeit des Hadrian und Pius brachte zwar einen furchtbaren Rückschlag; aber später ist das früher Gewonnene teilweise wieder zurückerobert worden.

[1]) Doch sind die Zeugnisse dafür nicht zahlreich.

[2]) Durch ihre religiöse und nationale Eigenart sowie durch die rechtliche Anerkennung, welche dieselbe im Reiche genoß, hoben sich die Juden aufs kräftigste von allen Völkern, welche der römische Staat umschloß, ab. Dies tritt am schlagendsten darin hervor, daß sie sogar als „das zweite Geschlecht" bezeichnet worden sind. Wir werden unten nachweisen, daß die Christen deshalb das dritte Geschlecht genannt worden sind, weil die Juden als das zweite galten.

[3]) Dazu kamen Boten und Briefe, die den Zusammenhang der jüdischen „Heidenkirche" mit Jerusalem aufrecht erhielten; ein gutes Beispiel findet sich am Schluß der Apostelgeschichte.

Gelder durch „Apostel“, welche er aussandte[1]. Diese „Apostel“ scheinen aber auch noch andere Pflichten gehabt zu haben (s. darüber später).

Die christliche Mission verdankt der ihr vorangegangenen jüdischen erstens ein im ganzen Reiche bestelltes Feld, ferner überall in den Städten schon formierte religiöse Gemeinden, weiter ein vorbereitetes „Gehülfenmaterial“ (Axenfeld), die alttestamentlichen Vorkenntnisse, dazu ein katechetisches und liturgisches Material, welches mit wenigen Veränderungen benutzt werden konnte, ferner die Gewöhnung an regelmäßige Gottesdienste und an eine Kontrolle des privaten Lebens, weiter eine eindrucksvolle Apologetik für den Monotheismus, die historische Teleologie und die Ethik, endlich das Gefühl der Verpflichtung zur „Selbstausbreitung“. Das ist soviel, daß man wohl sagen darf, die christliche Mission ist eine Fortsetzung der jüdischen Propaganda. „Eine Generation von Fanatikern hat das Judentum seines Lohnes beraubt und es verhindert, die Ernte, die es bereitet hatte, einzusammeln“ (Renan).

Inwiefern andrerseits das Judentum für das Evangelium vorbereitet war, mag man an dem Synkretismus ermessen, zu dem es sich nicht nur auf Nebenlinien entwickelt hatte. Die Umwandlung einer Volksreligion zu einer Weltreligion kann auf doppelte Weise geschehen: durch Reduktion auf große Hauptpunkte oder durch Aufnahme einer Fülle neuer Elemente aus anderen Religionen. Beides ist im Judentum gleichzeitig eingetreten[2]. Aber die wichtigste Vorbereitung ist die Reduktion, und sie ist vor allem jener großen Szene zu entnehmen, die uns Marcus (12, 28—34) aufbewahrt hat — das in seiner Einfachheit größte religionsgeschichtliche Denkmal, welches wir aus der Zeit der Religionswende besitzen[3]:

„Ein Schriftgelehrter fragte Jesum: Welches ist das erste von allen Geboten? Jesus antwortete: Das erste ist: „Höre Israel,

---

[1]) Über den „Patriarchen“ s. Schürer III[3] S. 77f. Daß der „Patriarch“ sich auch persönlich in die Diaspora begeben hat, ist für Ägypten durch Vopisc. Saturn. 8 bezeugt. — Über die „Apostel“ s. Buch III Kapitel 1 sub Abschnitt 2.

[2]) Über den „Synkretismus“ s. vor allem das letzte Kapitel in Boussets Werk S. 448—493. Der Synkretismus hat in der jüdischen Religion jeden ihrer älteren Bestandteile erweicht und eine Fülle ganz neuer Elemente eingeführt. Aber der Anspruch, die allein wahre Religion zu sein, und die Überzeugung, in „Moses“ alles zu besitzen, ist nicht erweicht worden.

[3]) Man vergleiche dazu als nächste Stufe die dem Paulus beigelegte Missionsrede auf dem Areopag.

der Herr unser Gott ist ein einiger Gott, und du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Gemüt und mit aller deiner Kraft"; das zweite ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"; ein größeres Gebot als dieses gibt es nicht. Und es sprach zu ihm der Schriftgelehrte: So ist's, o Lehrer; richtig hast du gesagt, daß Er ein einiger ist und kein anderer außer ihm, und das ihn Lieben von ganzem Herzen und mit ganzem Sinn und mit ganzer Kraft und das Lieben des Nächsten wie sich selber ist viel mehr wert als alle Ganz- und Schlachtopfer. Und Jesus, da er sahe, daß er verständig geantwortet hatte, sprach zu ihm: Du bist nicht weit vom Reiche Gottes."

Zusatz: Was die Stellung des palästinensischen Judentums zum Missionsgedanken (Universalismus und Pflicht systematischer Propaganda) betrifft, so liegen die Dinge im Zeitalter Christi und der Apostel so, daß man Pro und Contra zu plädieren vermag (s. Bertholet, die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896; Schürer, a. a. O. III S. 125 ff.; Bousset, a. a. O. S. 82 ff.; Axenfeld, die jüdische Propaganda als Vorläuferin der urchristlichen Mission in den „Missionswiss. Studien", Festschrift f. Warneck, 1904, S. 1—80). Vor jener Epoche lagen nämlich zwei in ihren Tendenzen grundverschiedene Zeitalter. Das ältere, auf Deutero-Jesaias fußende brachte den Universalismus der jüdischen Religion und eine fast bis zur Humanität gesteigerte religiöse Ethik auch in Palästina stark zum Ausdruck. Es spiegelt sich in zahlreichen Psalmen, im Jonasbuch und in der Spruchweisheit. Die Frommen sind sich bewußt, daß Jahveh über die Völker und über alle Menschenkinder herrscht, daß er der Gott jedes Einzelnen ist und daß er nichts anderes als Gottesfurcht verlangt. Eben deshalb hoffen sie auf die endgültige Bekehrung aller Heiden, fordern Völker und Könige auf, sich vor Jahveh niederzuwerfen und ihn zu loben, und verlangen, daß Jahvehs Name überall in der Heidenwelt verkündigt und seine Herrschaft (im Sinne der Bekehrung zu ihm) ausgebreitet werde. Aber mit der Zeit der Maccabäer setzt die Tendenz auf Absperrung ein. Die Apokalyptik richtet ihr Auge stärker auf die Unterwerfung der Heidenvölker als auf ihre Bekehrung; die exklusiven Tendenzen beginnen wieder deutlicher (zum Schutze der Eigenart des Volkes) hervorzutreten. „Es ist eine der wichtigsten Folgen der Gewalttat des Antiochus, daß seitdem eine bedingungslose Entschränkung des Judentums für alle Zeit diskreditiert und ein Philhellenentum im Sinne des Jason und Alcimus für Heimat wie Diaspora unmöglich ist oder wenigstens, falls es sich zeigen will, scharfe Korrektur erfährt" (Axenfeld, S. 28). Nun wogen

im Zeitalter Christi und der Apostel die vorwärtstreibenden Kräfte und die nationalen, retardierenden durcheinander. Selbst der Pharisäismus erscheint gespalten. In einigen Psalmen und Lehrbüchern sowie in der 13. Beracha des Schmone Esre tritt der Universalismus noch bestimmt hervor, und „der berühmteste Träger der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, Hillel, und seine Schüler haben die Propaganda ganz besonders gepflegt. „Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz", ist einer der von ihm überlieferten Kernsprüche (Pirke Aboth I, 12)." Auch Gamaliel, der Lehrer des Paulus, ist auf die Seite der Propagandisten zu stellen. Es war übrigens nicht unmöglich, exklusiv und propagandistisch zugleich zu sein: man verschärfte die Bedingungen der Mission bis zur Zumutung, das ganze Gesetz zu halten. Irre ich nicht, so stand Jesus vornehmlich dieser Art Pharisäismus in Jerusalem gegenüber. Je mehr sich nun in Palästina der Gegensatz zu der Fremdherrschaft zuspitzte und die große Katastrophe näher kam, desto mehr wuchs die Abneigung gegen Alles, was fremd war, und die Vorstellung, daß alles Nicht-Jüdische im Gericht untergehen werde. Wahrscheinlich kurz vor der Zerstörung des Tempels endete die Kontroverse zwischen den Schulen Hillels und Schammais auf einem vollen Siege des letzteren, der zwar kein prinzipieller Gegner der Mission war, sie aber unter die härtesten Bedingungen stellte. Die 18 Maßregeln, die angenommen wurden, enthielten u. a. die Verbote, das Griechische zu erlernen und Gaben für den Tempel von Heiden anzunehmen. Der Verkehr mit den Heiden wurde unter die schärfsten Gesetze gestellt und sollte überhaupt aufhören. Damit ist das Judentum der Mischna und des Talmud vorbereitet. Das Judentum der Diaspora folgte dieser Entwicklung, wenn auch nicht sofort.

[1]) Sehr richtig bemerkt Axenfeld (a. a. O. S. 8 f.): „Aus der stetigen Spannung zwischen dem Anspruch auf Anschluß der Heiden und der Angst vor ihm erklärt sich die Geschichte der jüdischen Propaganda. Es gleicht das propagandatreibende Judentum einer Eroberungsarmee, deren Offensive durch die Rücksicht auf die Verbindung mit der Operationsbasis beständig gehemmt wird." Aber eine künstliche, theologische Reflexion scheint es mir zu sein, wenn derselbe Gelehrte den höchsten Wert darauf legt, daß die jüdische Propaganda kein „Sendungsbewußtsein" gehabt habe, sondern — im Unterschied von der christlichen — lediglich in dem Bewußtsein eigener religiösen Überlegenheit, ohne Demut und ohne Gehorsam, im Eifer ihren Gott verkündigt habe. Vergeblich habe ich mich bemüht, dieser These, die letztlich der Verteidigung der Historizität von Matth. 28, 19 dient, auch nur eine particula veri abzugewinnen. Daß dem christlichen Missionseifer später der Glaube an einen direkten Befehl Jesu besonderen Nachdruck geben mußte, ist natürlich nicht zweifelhaft.

## Zweites Kapitel.

## Äußere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion.

Nur gleichsam in Überschriften möchte ich angeben, welche äußere Bedingungen die schnelle und weite Ausbreitung der christlichen Religion in der Kaiserzeit ermöglicht oder befördert haben. Eine der wichtigsten ist im vorigen Abschnitt bereits genannt, die Ausbreitung des Judentums, welche der des Christentums vorangegangen ist und ihr den Weg bereitet hat. Neben ihr kommen vor allem folgende Momente in Betracht[1]:

(1) Die seit den Tagen Alexanders des Großen erfolgte und sich immer noch fortsetzende Hellenisierung des Orients und z. T. auch des Occidents, bezw. die relative Einheitlichkeit in Bezug auf Sprache und Anschauungen, welche durch sie geschaffen wurde. Diese fortschreitende Hellenisierung scheint sich erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erschöpft zu haben[2], erlebte aber im 4. Jahrhundert durch die Verlegung der Residenz des Reichs in den Osten auf wichtigen Linien noch eine nachträgliche Verstärkung. Da sich das Christentum sehr schnell mit der Sprache und dem Geist des Hellenismus, wenn auch nicht vollständig, zusammenschloß, so konnte es einen nicht geringen Teil der Erfolge desselben für sich benutzen. Als

---

[1]) Die Zahl der Werke, aus denen man hier Belehrung schöpfen kann, ist Legion. Eines der neuesten ist Gruppe, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, 2 Bde, 1903. 1904.

[2]) Untersuchungen darüber, wann in Rom und im Westen die Fortschritte des Hellenismus, vor allem der griechischen Sprache, abnehmen und aufhören, sind mir nicht bekannt. Nach meiner beschränkten Kenntnis der Dinge würde ich das Ende des zweiten Jahrhunderts als Grenze setzen. Noch Marc Aurel hat seine Bekenntnisse griechisch geschrieben. Ähnlich Symptomatisches wird man später nicht mehr finden. Die sinkende Bildung, aber wohl auch die Natur der Dinge — die sich verbreitende Flutwelle wird immer seichter —, hat dem Griechischen im Abendland ein Ziel gesetzt. Im dritten Jahrhundert fängt Rom an, das Griechische auszuscheiden; im Laufe des vierten Jahrhunderts wird es wieder eine rein lateinische Stadt. Was von Rom gilt, gilt auch von den Provinzen des Westens, sofern sie das griechische Element aufgenommen hatten, selbst von Süditalien und Gallien, obgleich hier der Prozeß länger dauerte. Im zweiten Jahrhundert hat man sich wahrscheinlich noch in jeder größeren Stadt des Westens mit Hülfe des Griechischen verständlich machen können; im dritten Jahrhundert wird der Fremdling, der nicht Latein verstand, dort bereits manchmal, wenn auch selten, auf Schwierigkeiten gestoßen sein, im vierten konnte der im Westen Reisende des Lateins gewiß nicht mehr entraten: nur in Südgallien und Unteritalien genügte sein Griechisch.

Dank dafür hat es an seinem Teile die Fortschritte des Hellenismus befördert und seinen Rückzug aufgehalten.

(2) Die römische Weltmonarchie und die in ihr vollzogene politische Einheit der Völker an den Küsten des Mittelmeeres; die in dem Weltstaat vollzogene relative Einheitlichkeit der äußeren Lebens-Ordnungen und -Bedingungen, und die relative Sicherheit des gemeinschaftlichen Lebens. In vielen Provinzen des Orients empfand man nach entsetzlichen Stürmen und Kriegen den Kaiser wirklich als den Frieden und begrüßte sein Gesetz als Schutz und Schirm[1]. Die Tatsache der irdischen Weltmonarchie mit ihrem Kaiser-Gott beförderte aber auch die Vorstellung von der urbildlichen himmlischen Monarchie und schuf zugleich die Bedingung für die Entstehung einer katholischen d. h. universalen Kirche.

(3) Der außerordentlich erleichterte, gesteigerte und gesicherte Weltverkehr[2], die vorzüglichen Straßen, die Bevölkerungsmischung[3], der Austausch der Güter und Ideen, der persönliche Austausch, der allgegenwärtige Kaufmann und der allgegenwärtige Soldat, man darf hinzufügen der allgegenwärtige Professor, der in Antiochia wie in Cadix, in Alexandria wie in Bordeaux zu finden war. Die Kirche fand also die Wege für die Verbreitung

---

[1]) Origenes (c. Cels. II, 30) hat nach dem Vorgang des Melito die Bedeutung dieses Tatbestandes für die Mission richtig beurteilt; „In Jesu Tagen ging die Gerechtigkeit auf und die Fülle des Friedens; sie begann mit seiner Geburt. Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte; es sollte nicht mehrere Reiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben und der Vollzug des Auftrags Jesu: „Gehet hin und lehret alle Völker", den er den Aposteln gab, schwieriger gewesen. Es ist bekannt, das die Geburt Jesu unter der Regierung des Augustus erfolgte, der die meisten Völker zu einem einzigen Reich zusammengebracht und vereinigt hatte. Das Vorhandensein mehrerer Reiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen, nicht bloß wegen der bereits genannten Ursachen, sondern auch deshalb, weil die Völker dann gezwungen gewesen wären, Krieg zu führen und das Vaterland zu verteidigen.... Wie hätte da diese friedliche Lehre, die nicht einmal gestattet, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen und Annahme finden können, wenn nicht bei der Ankunft Jesu die weltlichen Verhältnisse allerorts eine ruhigere Gestaltung erhalten hätten?"

[2]) Vgl. Stephan in Raumers Histor. Taschenbuch 1868 S. 1 ff. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte (1877). Die Tatsache, das nach einer Grabinschrift ein phrygischer Kaufmann die Reise nach Rom zweiundsiebzigmal gemacht hat, verdient immer wieder genannt zu werden.

[3]) Wo nur immer Inschriften die Namen einer größeren Menge bieten und dabei die Herkunft verzeichnen — Soldaten, Pagen, Märtyrer usw. —, erregt die Völkermischung Erstaunen.



geebnet, die Mittel parat und die Bevölkerung in den großen Städten so bunt und geschichtlos, wie sie sie brauchte.

(4) Die durch die Tatsache des orbis Romanus einerseits, durch die philosophische Entwickelung andererseits erzeugte oder doch verstärkte praktische und theoretische Überzeugung von der wesentlichen Einheit des Menschengeschlechts, den Menschenrechten und Menschenpflichten, welche durch die wahrhaft erleuchtete römische Gesetzgebung — besonders in der Zeit von Nerva bis Alexander Severus — befestigt wurde. Die größte und dauerhafteste Hervorbringung des Kaiserreichs, das römische Recht, brauchte in wesentlichen Punkten von der Kirche nicht negiert zu werden, sondern wurde vielmehr von ihr bejaht[1].

(5) Die Dekomposition und Demokratisierung der alten Gesellschaft, der allmähliche Ausgleich zwischen den cives Romani und den Provinzialen, den Griechen und den Barbaren, der relative Ausgleich der Stände, die Hebung des Sklavenstandes — also ein durch Zersetzung für Neubildungen bereiteter Boden.

(6) Die römische Religionspolitik, welche durch ihre Toleranz den Austausch der Religionen beförderte und ihrer natürlichen Geschichte — Wachstum, Umbildung oder Absterben — Schwierigkeiten kaum bereitete, wenn sie auch die tatsächliche Verachtung der Zeremonien des Staatskultus nicht duldete. Das schwere Hemmnis, welches die Aufrechterhaltung des Staatskultus der Ausbreitung der christlichen Religion in den Weg legte, wurde durch die Freiheit, welche die Religionspolitik sonst gewährte, reichlich aufgewogen.

(7) Das Vereinswesen, sowie auch die kommunalen und provinzialen Organisationen. Jenes hat in mancher Hinsicht den Boden für die Aufnahme des Christentums bereiten helfen

---

[1]) Hier (zu Punkt 1—4) möge die berühmte Zusammenfassung Renans stehen („Die Apostel", Deutsche Ausgabe S. 296 f.): „Die Einheit des Reichs war notwendige Vorbedingung jedes umfassenden Proselytismus, welcher sich über die Schranken der Nationalität erheben wollte. Im 4. Jahrhundert ward das Reich sich dessen bewußt; es wurde christlich; es erkannte im Christentum die Religion, die es wider seinen Willen großgezogen, die Religion, deren Grenzen durch die seinigen bestimmt wurden, die Eins mit ihm war und fähig, ihm ein zweites Leben zu verschaffen. Die Kirche ihrerseits gestaltete sich zu einer durchaus römischen und ist bis auf unsere Tage gleichsam ein Überrest des alten Römerreichs geblieben. Hätte man zu Paulus gesagt, Claudius sei sein wirksamster Mitarbeiter, und hätte man zu Claudius gesagt, dieser von Antiochia aufbrechende Jude schicke sich an, den Grund zu dem dauerhaftesten Teil des kaiserlichen Gebäudes zu legen, der eine wie der andere würde im höchsten Grad erstaunt gewesen sein. Und doch hätte man damit die Wahrheit gesagt."

und hat in einigen Fällen vielleicht als Schutz für dasselbe gedient; diese sind für die wichtigsten kirchlichen Organisationen geradezu vorbildlich geworden und haben den Gemeinden die schwere Arbeit, sich Organisationen erst erdenken und sie empfehlen zu müssen, erspart.

(8) Das Eindringen der syrischen und persischen Religionen in das Reich, namentlich von der Zeit des Pius an, Religionen, die gewisse Züge mit dem Christentum gemeinsam hatten. Was sie der Kirche an Zuwachs zunächst entzogen, ersetzten sie reichlich durch die neuen religiösen Bedürfnisse, die sie in den Gemütern erzeugten, Bedürfnisse, deren Befriedigung letzlich der Rezeption des Christentums zugute kommen mußte.

(9) Der durch die Demokratisierung der Gesellschaft und die gleichzeitige Popularisierung der Wissenschaft sowie durch unbekannte Gründe eingetretene Verfall der exakten Wissenschaften und das steigende Ansehen einer nach Offenbarungen suchenden und Wunder begehrenden, mystischen Religionsphilosophie.

Alle diese äußeren Bedingungen zusammen — die letzteren beiden können bereits zu den inneren gerechnet werden — haben einen großen Umschwung in dem ganzen Dasein der Menschen in der Kaiserzeit herbeigeführt, einen Umschwung, der der Ausbreitung der christlichen Religion sehr förderlich sein mußte. Die enge Welt war weit, die gespaltene einheitlich, die barbarische griechisch und römisch geworden. Ein Imperium, eine Weltsprache, eine Kultur, eine gemeinsame Entwickelung zum Monotheismus und eine gemeinsame Sehnsucht nach Heilanden[1]!

---

[1]) Sehr richtig sagt Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche (1882) S. 37: „Seit der Kaiserzeit machte sich eine andere Strömung bemerkbar. Man versteht die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche nicht, man versteht namentlich ihre schnelle Ausbreitung nicht, und daß sie verhältnismäßig schnell zum Siege kam, wenn man diese Strömung nicht beachtet. ... Wäre die von Christo ausgehende neue Lebensströmung mit dem noch ganz ungebrochenen antiken Leben zusammengetroffen, so würde sie an diesem Felsen wirkungslos zurückgeprallt sein. Nun ist aber das antike Leben schon in der Zerbröckelung begriffen, die starren Grundsätze desselben fangen schon an, sich zu erweichen, ja es kommt der christlichen Strömung schon eine ihr verwandte im Judentum entgegen. Im römischen Reiche hat sich ein der antiken Welt unbekannter Universalismus angebahnt, die Nationalitäten sind aufgerieben, das allgemeine Menschentum ringt sich aus der Hülle der Nationalität los; den Stoikern ist der Gedanke aufgegangen, daß alle Menschen gleich sind, sie reden von Brüderlichkeit und den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen. Die bis dahin ganz verachteten niederen Stände gewinnen Raum. Die Behandlung der Sklaven wird milder. Hat sie Cato zu den Ochsen auf die Streu verwiesen, so sieht Plinius in ihnen seine „dienenden Freunde". Der Handwerkerstand



## Drittes Kapitel.

# Innere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion (der religiöse Synkretismus).

Eine Reihe wichtiger innerer Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion wird in späteren Abschnitten zur Sprache kommen: daß das Christentum Predigt für die Armen, für die Beladenen, für die Ausgestoßenen war, daß es Liebe predigte und Liebe übte, das verwandelte felsiges und dürres Erdreich in fruchtbares Ackerfeld für die Kirche. Wo keine andere Religion säen und ernten konnte, da vermochte diese Religion ihren Samen zu streuen und Frucht zu schaffen.

Die entscheidendste Vorbedingung aber für die Propaganda der Religion lag in den religiösen Gesamtzuständen der Kaiserzeit. Es ist unmöglich, hier den Versuch zu machen, Bilder von diesen Zuständen zu entwerfen. Man kann auch nicht auf ein klassisches Werk verweisen, welches der ungeheueren Aufgabe wirklich gerecht geworden ist, so ausgezeichnete Untersuchungen und Schilderungen wir besitzen. Ich erinnere an die Werke von Tzchirner, Friedländer, Boissier, Réville und Wissowa[1]. Unter solchen Umständen müssen wir uns begnügen, einige Andeutungen in Bezug auf zwei Hauptlinien zu geben.

(1) Trotz der inneren Entwickelung des Polytheismus zum Monotheismus bezeichnet der Gegensatz zwischen beiden das Verhältnis von Christentum und Heidentum, und zwar kommt der Polytheismus in erster Linie als politische Religion (Kaiserkultus) in Betracht. Von hier aus sind Christentum und Heidentum einfach Antipoden: jenes verbrennt, was dieses anbetet, und dieses verbrennt die Christen als Hochverräter. Die christlichen Apologeten und Märtyrer haben ganz recht, wenn sie häufig in ihren Reden alles auf diesen einfachen Gegensatz zurückführen und von anderem schweigen.

---

hebt sich, die Freigelassenen arbeiten sich empor. Die Kollegien bieten ihnen nicht bloß eine Stätte geselligen Lebens, sondern auch eine Förderung ihrer sozialen Stellung. Die Frauen, bisher rechtlos, bekommen in wachsendem Maße Rechte. Man nimmt sich der Kinder an. Die anfangs rein politische Institution der Getreidespenden wird zu einer Art Armenpflege. Immer häufiger begegnen uns Akte der Liberalität, Schenkungen, Stiftungen, die schon mehr humanen Charakter tragen" usw.

[1]) Vgl. auch den Abriß der Geschichte der griechischen Religion von Wilamowitz-Moellendorff (Jahrb. des Freien deutschen Hochstifts, 1904).

Das Judentum teilte mit dem Christentum diese Stellung zum Polytheismus, aber (1) es war eine nationale Religion, und daher wurde sein Monotheismus in weiten Kreisen gar nicht verstanden und somit geduldet, (2) es vermied in der Regel den Konflikt mit der Staatsgewalt und verpflichtete nicht zum Martyrium. Die Bedingung, man müsse Jude werden, um Monotheist zu sein, war ja auch unverständig; sie setzte den Schöpfer Himmels und der Erde zu einem Nationalgott herab. War er aber ein Nationalgott, so war er nicht der einzige. Man munkelte wohl auch im Reiche vom jüdischen Atheismus, weil die Bilder fehlten; aber rechten Ernst hat man mit diesem Vorwurf hier nicht gemacht oder vielmehr, man schwankte in der Beurteilung hin und her, und die politische Konsequenz dieses Schwankens war: in dubio pro reo.

Anders stand es mit dem Christentum; die Göttergläubigen konnten hier nicht zweifelhaft sein: verlassen von der Unterlage einer Nation und eines Staates, ohne Bilder und ohne Tempel, war es Atheismus. Der Gegensatz zwischen Polytheismus und Monotheismus war hier reinlich und schroff. Der Kampf zwischen den beiden Religionsformen ist seit dem zweiten Jahrhundert vom Christentum und nicht vom Judentum geführt worden. Jenes war aggressiv; dieses hat im Grunde überhaupt nicht mehr gekämpft, sondern es hat Proselyten gefangen.

Aber der Kampf war von Anfang an kein aussichtsloser. Zwar war der Polytheismus des Staatskultus längst noch nicht entwurzelt, als das Christentum auf den Plan trat[1]; aber es waren Mächte genug vorhanden, die bereits an seinem Sturze arbeiteten. Die kritische Epoche, da sich die Republik in die Dyarchie und Monarchie verwandelte, hat er noch überstanden, aber die Fülle der neu auf ihn eindringenden und ihn zersetzenden Religionen hat er mit dem Zauberstab des Kaiserkults nicht unschädlich machen, mit dem Strahle des alles durchdringenden, proteusartigen Sonnenkults nicht zerteilen können. Doch — es wäre ihm wohl noch ein langes Leben beschieden gewesen, wären die Welterkenntnis, die Philosophie, die Ethik nicht seine offenen oder geheimen Gegner geworden, und wäre er nicht mit Mythologien von lächerlicher und empörender Rückständigkeit belastet gewesen. Staatsmänner, Dichter und Philosophen konnten sich darüber hinwegsetzen — jede dieser Gruppen fand einen Weg, auf dem sie den Kontakt mit der Vergangenheit zu wahren vermochte —, aber das „Volk“, einmal aufmerksam geworden oder

[1]) Selbst erfolgreiche Restaurationen haben nicht gefehlt; s. die Andeutungen sub 2) in diesem Abschnitt.



aufmerksam gemacht, zieht in solchen Fällen die rücksichtslose Konsequenz. Für weite Kreise ist der Kampf gegen die befiederten und beschuppten, die ehebrecherischen und mit Lastern behafteten Gottheiten und wiederum gegen die Götzen von Holz und Stein der eindrucksvollste und wirksamste Bestandteil in der christlichen Predigt gewesen. Weite Kreise bis in die unteren Volksschichten hinein — ja hier sind sie hauptsächlich zu suchen — waren durch innere und äußere Erfahrungen eben jetzt so weit, daß die flammenden Worte gegen den Greul des Götzendienstes sie packen und zum Monotheismus führen mußten. Die Lage, in der sich der Polytheismus als Staatsreligion befand, war der Propaganda des Christentums günstig. Religion stand gegen Religion, aber die eine war neu und lebendig, die andere war — abgesehen von dem Kaiserkult, in welchem sie noch einmal ihre ganze Stärke zusammenfaßte — alt, und niemand vermochte zu sagen, was eigentlich aus ihr geworden war. War sie nichts als politische Legalität, oder war sie die vielfach verschlungene, unübersehbare Menge der religiones licitae im Reiche?

(2) Doch hiermit ist nur die eine Seite der Sache berührt. Die religiösen Zustände, Strebungen und Bildungen waren in der Kaiserzeit kompliziert. So wichtig die einfachen Gegensätze „Monotheismus gegen Polytheismus", „strenge Sittlichkeit gegen Laxheit nnd Laster" waren, so unmöglich ist es doch, die innere Lage mit diesen Gegensätzen zu umspannen. Weder ist der Zustand im Reiche durch das Wort „Polytheismus" genügend bezeichnet, noch ist das Christentum, wie es verkündigt wurde, Monotheismus schlechthin, noch standen sich Tugend und Laster einfach gegenüber. Wir müssen hier etwas ausholen.

Wer den Prinzipat des Innenlebens über der äußeren Empirie und über dem Staatlichen für Illusion und Verderbnis hält, muß die Zersetzung der Antike bereits von Sokrates und Plato ab datieren. Hier scheiden sich die Geister! Wer aber die Entwickelung jenes Prinzipats für den höchsten Fortschritt hält, ist doch nicht genötigt, mit dieser Entwickelung his zum Neuplatonismus vorzuschreiten. Zwar wird er nicht verkennen, daß es bis zuletzt, d. h. bis zu Augustin, an wahrhaften Fortschritten nicht gefehlt hat; aber er wird einräumen, daß sie teuer, zu teuer erkauft worden sind. Die Fehlentwickelung begann, als die Innenschau ihr Correlat, die exakte Naturwissenschaft, zu mißachten anfing und verkümmern ließ, und als sie sich der Mystik, Theurgie, Astrologie oder Magie zuwandte. Schon mehr als hundert Jahre vor der christlichen Zeitrechnung hat dieser Prozeß seinen Anfang genommen; mit einem Januskopf steht Posidonius an der Schwelle des Überganges zweier Weltanschauungen. Er huldigt einerseits

noch einem rationalen Idealismus, aber er verbindet ihn bereits mit alogischen und mystischen Elementen. Das Tragische ist, daß diese Elemente gesucht und aufgenommen werden müssen, um neue Gefühlswerte auszudrücken, deren Sicherstellung dem rationalen Idealismus mit seinen Mitteln nicht gelingen kann, weil er hülflos im Intellektualismus festgebannt ist und sogar die Sprache versagt, wenn es gilt, Werte zu fixieren, die nicht intellektueller Natur sind. So tritt das *'Υπερνοητόν* auf, und dieser Begriff zieht in steigendem Maße den Mythus und das Absurde heran und läßt es kritiklos passieren. Der Mythus ist nun nicht mehr bloß Symbol, sondern er wird zum Stoff, in welchem sich höhere Bedürfnisse des Gemütes und der Religion ausdrücken, weil ihre wirkliche Natur und Art den Denkern verschlossen bleibt. Die nächste Stufe nach Posidonius ist Philo.

Ein Rückfall in überwundene Stufen mußte die Folge sein; aber zugleich trägt dieser Rückfall, wie immer, kräftige Züge einer traurigen Neuerung. Die alte Mythologie war naiv oder politisch und lebte in der Ceremonie; die neue wird eine Konfession, wird philosophisch, pseudophilosophisch und gewinnt nun erst Macht über den Geist. Sie verblödet ihn allmählich und — ihr höchster Triumph! — bringt ihn um den Sinn für das Wirkliche und lähmt die Funktionen aller Sinne. Die Augen werden dunkel, und die Ohren hören nicht mehr. Mit diesen Begleiterscheinungen setzt eine Neubelebung und Restauration des religiösen Sinns — als Folge der philosophischen Entwickelung — etwa beim Ausgang des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung ein. Sie erfaßt allmählich alle Schichten der Gesellschaft und hat sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gesteigert. In doppelter Weise — in solch dualer Entwicklung stellen sich religiöse Erhebungen stets dar — hat sie sich bemerkbar gemacht: erstlich in den nicht erfolglosen Versuchen, die alten Religionen zu beleben und einzuschärfen, die überlieferten Gebräuche pünktlicher einzuhalten und die Orakelstätten und Kultusorte zu restaurieren. Indessen kamen die neuen religiösen Bedürfnisse der Zeit in diesen Versuchen, die zum Teil von oben und künstlich gemacht wurden, weder kräftig noch ungetrübt zum Ausdruck. Auch hat das Christentum zu dieser Restauration der Religion schlechterdings kein Verhältnis besessen — zwei verschiedene Größen, die sich gegenseitig nicht verstanden, stießen hier aufeinander; die eine mußte versuchen, die andere auszurotten (s. oben). Aber die Belebung der Religion hat sich zweitens in einer viel energischeren Weise vollzogen:

Seit den Tagen Alexanders und seiner Nachfolger und sodann seit den Tagen des Augustus standen die Völker, auf deren Ent-

wickelung der Fortschritt der Menschheit beruhte, unter einem neuen Zeichen. Der große Umschwung in den äußeren Bedingungen ihres Daseins ist oben hervorgehoben worden; ihm entsprach, zum Teil als Folge, ein innerer, religiöser Umschwung, der nicht zum mindestens auf der Religionsmischung, vor allem aber auf der fortschreitenden Kultur und innerer und äußerer Erfahrung beruhte. Zwar für die Völker vom Euphrat- und Tigrisland, ja von Persien[1] bis nach Ägypten läßt sich der Zeitpunkt nicht angeben, an welchem die Religionsmischung begonnen hat: soweit wir die Geschichte rückwärts zu verfolgen imstande sind, haben diese Völker und deshalb auch ihre Religionen in einem Austausch gestanden und sich gegenseitig mit ihrer Religionsweisheit beschenkt. Nun aber war das Griechentum mit dem ganzen Kapitale seiner in heißer und freudiger Arbeit erworbenen Kenntnisse und Ideen hinzugetreten, aufgeschlossen für jedes Element, welches der Orient ihm bot, und wiederum jedes Element seiner eigenen Wissenschaft und Spekulation unterwerfend.

Was durch den Austausch der orientalischen Religionen, die israelitische eingeschlossen, schon vorher erreicht worden war, hat die Wissenschaft vor hundert Jahren „Orientalische Religionsphilosophie“ genannt, mit diesem Ausdruck einen weiten Komplex von kultischen Riten, Kultusweisheit, religiösen Ideen und wissenschaftlichen Spekulationen (astronomischen und anderen ins Religiöse erhobenen Erkenntnissen) bezeichnend, der so unbestimmt war, wie der Name, der ihn umspannen sollte. Sehr viel weiter sind wir auch heute noch nicht gekommen[2]; aber etwas bestimmter können wir doch jenen Komplex fassen. Die beste Hilfe leistet uns dabei — das erscheint paradox — der christliche Gnosticismus; denn nirgendwo anders werden uns so deutliche und zusammenhängende Ausführungen geboten wie hier.

Ich werde es im folgenden versuchen, die wichtigsten Stücke des „Orientalismus“ hervorzuheben, der natürlich in sich nicht geschlossen war, sondern an jedem Hauptpunkte verschiedenartige Stoffe und Gedanken bot. Charakteristisch ist überall, daß der Glaube an die überlieferten mythologischen Stücke in realistischer Form noch keineswegs erloschen war bez. sich wieder erhob, daß aber Ideen an sie geheftet wurden. Wo und in welchem Maße die Ideen überwogen und das Realistische auf die Stufe des Symbols herabdrückten, das ist im einzelnen Fall in

[1]) Ob und inwieweit auch Indien beteiligt ist, ist eine Kontroverse, die noch nicht erledigt ist; doch ist eine Beteiligung wahrscheinlich.

[2]) Namentlich die Herkunft der einzelnen Elemente ist in vielen Fällen dunkel — ob indisch, persisch, babylonisch, vorderasiatisch, ägyptisch etc., ob aus spontaner Entwickelung erzeugt.

der Regel nicht zu ermitteln, und dieser Umstand läßt unser Wissen um den „Orientalismus“ als ein sehr unvollkommenes erscheinen; denn was hilft es, ein Mythologumenon für eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Kreis zu konstatieren, wenn wir nicht feststellen können, welche Geltung es gehabt hat? Wurde es festgehalten, wie es lautet, oder war es in eine Idee umgesetzt, oder war es ein Bild, oder ein Gegenstand unverstandener Pietät, oder war es gar nur noch eine Arabeske? Hatte es eine theologische Bedeutung oder eine kosmologische, oder eine ethische oder eine historische? Berichtete es von etwas, was einst in grauer Vorzeit geschehen war, oder was jetzt noch fortdauert, oder was sich erst in der Zukunft verwirklichen wird? Oder wogten diese Deutungen und Wertungen alle durcheinander? Wurde das Mythologumenon als eine heilige, aber gleichsam unbestimmte Größe empfunden, fähig, sich mit jedem denkbaren Koeffizienten zu vereinigen und dem Exponenten jeder beliebigen Deutung als Basis zu dienen? Ich denke, die letztere Frage ist zu bejahen und zugleich nicht außer acht zu lassen, daß gleichzeitig und in einem und demselben Kreise die verschiedensten Koeffizienten an das Mythologumenon herangerückt worden sind.

Nicht zu übersehen ist auch die Mannigfaltigkeit der Ursprünge der Mythologumena. Die ältesten stammten aus der primitivsten Naturanschauung, in der die Wolken das Licht bekämpften und die Nacht die Sonne fraß, oder aus dem Wunder der Zeugung und dem Schrecken des Todes. Oder sie stammten aus dem Traumleben der Seele, der aus ihm abgeleiteten Spaltung der Seele und des Körpers, und dem Seelenkulte. Die nächste Schicht mag aus alten geschichtlichen Erinnerungen entstanden sein, phantastisch vergrößert und ins Übernatürliche gesteigert. Dann folgt, was aus den ersten „wissenschaftlichen“ Versuchen übrig geblieben und nicht weiter fortgebildet war, Himmels- und Naturbeobachtungen, die zur Erkenntnis von Regelmäßigkeiten geführt hatten, verbunden mit religiösen Anschauungen, alles noch seelisch belebt und mit Kräften des Bewußtseins ausgestattet. Auf dieser Schicht erheben sich nun die großen Religionen des Orients, wie sie in historischer Zeit bestanden haben, mit ihren besonderen Mythologien und ihrer Kultweisheit. Dann folgt die Schicht der begrifflich entwickelten und mit der erstarkten philosophischen Wissenschaft in Verbindung gesetzten Religion, halb Apologetik und halb Kritik; auch in ihr sind noch Mythologumena gebildet worden. Endlich entsteht die letzte Schicht — die Vergletscherung der alten Phantasien und Religionen durch ein neues, aus äußerer und innerer Erfahrung erzeugtes Weltbild. Es mischt durch den Druck alles, was vorher gewesen, durch einander, preßt

Fernliegendes zusammen, zerbricht alle Strukturen, schiebt eine breite Moräne von Trümmerstücken vor sich her, in der sich die Elemente aller früheren Schichten finden, und bedeckt seine eigene Oberfläche mit denselben. Das ist der „Synkretismus". Von ferne gesehen, bietet auch er ein einheitliches, wenn auch buntes Bild; aber was man zu sehen bekommt, sind nicht die Kräfte, die ihn gestaltet haben. Was erscheint, ist das Alte; die neuen Elemente liegen in der Tiefe unterhalb der Erscheinungen.

Diese neuen Elemente sind die politisch-sozialen Erfahrungen und die innere Beobachtung. Es scheint, daß noch vor Berührung mit dem griechischen Geiste der „Orientalismus" diese Stufe gewonnen hat; indessen gehört es zu den empfindlichsten Lücken unserer religionsgeschichtlichen Kenntnisse, daß wir nicht zu entscheiden vermögen, wie viel wir der selbständigen, vom griechischen Geiste noch unberührten Entwickelung des „Orientalismus" zuzuschreiben haben. Wir müssen uns begnügen, festzustellen, was geworden ist. Die neue Erkenntnis und Stimmung, die geworden ist und uns auf dem Boden des Hellenismus (der in der Entwickelung seiner alten Mysterien und in seiner Philosophie, dem fortgebildeten Platonismus, mit dem „Orientalismus" zusammentraf[1]) begegnet, war etwa folgende[2]:

(1) Die scharfe Teilung zwischen Seele (Geist) und Leib, die mehr oder weniger exklusive Schätzung des Geistes und die Vorstellung, daß derselbe aus einer anderen, höheren Welt stamme und ewiges Leben in sich trage oder doch zu ihm befähigt sei. Der damit gesetzte Individualismus.

(2) Die scharfe Teilung zwischen Gott und Welt und die Zerstörung der naiven Vorstellung ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit.

(3) Als Folge der Teilungen: die Sublimierung der Gottheit via negationis et eminentiae: nun erst ist sie unfaßbar, un-

---

[1]) Das Konvergieren der Entwickelungslinien bei den verschiedenen Völkern im Zeitalter des Hellenismus ist eine der sichersten Erkenntnisse. Nicht nur durch Austausch sind damals übereinstimmeude oder ähnliche Bildungen zu Stande gekommen, sondern auch durch Parallelentwickelung. Dies erschwert aber die Entscheidung, auf welchem Aste diese oder jene Erscheinung gewachsen ist, ja macht sie in vielen Fällen unmöglich. Die Gleichartigkeit der Parallelentwickelung umfaßte aber nicht nur die Ideen, sondern oftmals auch die Mittel und Anschauungsformen; denn der menschlichen Phantasie sind hier engere Grenzen gezogen, als man gemeinhin annimmt.

[2]) Man vgl. hierzu die Abhandlung von Loofs, „Die Krisis des Christentums im 2. Jahrhundert" (Deutsch-evangel. Blätter 1904, Heft 7), in welcher das Problem geschildert ist, welches sich aus dem Zusammentreffen des Christentums mit dem Synkretismus ergab. Dazu die einschlagenden Ausführungen in Wernles „Anfängen unserer Religion", 2. Aufl., 1904.

beschreiblich, aber auch groß und gut; sie ist auch Urgrund aller Dinge, aber letzter, nur statuierter, nicht wirklich faßbarer.

(4) Ferner als Folge der Teilungen und der exklusiven Schätzung des Geistes: die Erniedrigung der Welt, die Erklärung, daß sie besser nicht wäre, daß sie aus einer Verfehlung entstanden sei, daß sie für den Geist Gefängnis, im besten Fall Zuchthaus sei.

(5) Die Überzeugung, daß die Verbindung mit dem Fleische, „diesem befleckten Rock“, für den Geist erniedrigend und verunreinigend sei, ja daß er zerfallen müsse, wenn die Verbindung nicht gelöst oder ihr nicht die Macht genommen wird.

(6) Die Sehnsucht nach Erlösung als Erlösung von der Welt, dem Fleische, der Endlichkeit und dem Tode.

(7) Die Überzeugung, daß alle Erlösung Erlösung zum ewigen Leben ist, daß sie aber gebunden ist an Erkenntnis und Entsühnung: nur die erkennende (die sich selbst, die Gottheit und das Seiende in seinem Sein und Wert erkennende) und die reine (entsühnte) Seele kann gerettet werden.

(8) Die Gewißheit, daß sich die Erlösung der Seele als Rückkehr zu Gott ebenso stufenweise vollzieht, wie sich einst die Trennung der Seele von Gott stufenweise vollzogen hat, bis sie in dies Jammertal gelangt ist. Alle Belehrung über die Erlösung ist daher Belehrung über „die Rückkehr und den Weg“, und der Vollzug der Erlösung ist nichts anderes als stufenweiser Aufstieg.

(9) Der freilich unsichere Glaube, daß die erhoffte Erlösung bez. der Erlöser schon vorhanden sei und nur aufgesucht werden müsse — vorhanden entweder in einem alten Kult, der nur in die richtige Beleuchtung zu setzen sei, oder in einem Mysterium, das allgemeiner zugänglich gemacht werden müsse, oder in einer Persönlichkeit, deren Kraft und Gebot man zu folgen habe, oder in dem Geiste selbst, wenn er sich nur auf sich besinne.

(10) Die Überzeugung, daß alle erlösenden Mittel sich zwar der Erkenntnis bedienen sollen, aber sich in ihr nicht erschöpfen können, vielmehr letztlich eine wirkliche göttliche Kraft real zuführen und übertragen müssen: nur die mit der Erkenntnismitteilung verbundene „Weihe“ (das Mysterium, das Sakrament), die den Geist überwältigt, erlöst wirklich und führt ihn durch den mystischen Exzeß aus dem Gefängnis, der Endlichkeit und der Sünde.

(11) Die in dem allen enthaltene, ja ihm zu Grunde liegende Einsicht, daß Welterkenntnis, Religion und strenge ethische

Disziplinierung des individuellen Lebens eine geschlossene Einheit bilden müssen — eine exklusive Einheit, die mit Staat, Gesellschaft, Familien- und Berufsordnung schlechterdings nichts zu tun hat und sich daher in Bezug auf alle diese Gebiete negierend d. h. als Askese verhalten muß.

Seele, Gott, Erkenntnis, Entsühnung, Askese, Erlösung, ewiges Leben, demgemäß Individualismus und Menschentum an Stelle des Nationalismus: das sind die erhabenen — aber in ernsthaft genommenen Mythen ausgedrückten — Gedanken, die als der Niederschlag tiefer innerer und äußerer Bewegungen, als das Produkt der Arbeit großer Geister und als die Sublimierung aller Kulte in der Kaiserzeit lebendig und eine Macht waren. Wo es wirkliche Religion gab, da atmete sie in diesem Kreise von Erfahrung und Gedanken. Wie viele es waren, die in ihm lebten, ist gleichgültig: der Glaube ist nicht jedermanns Ding, und die Religionsgeschichte, sofern sie wirklich Geschichte der lebendigen Religion ist, läuft stets nur auf einer schmalen Linie.

Wunderbar aber ist es, unter wie vielen verschiedenen Verbrämungen diese Gedanken umliefen! Sie bedurften an sich eines großen Apparats, wie alle religiösen Welterklärungen, welche monistische und dualistische Theorien in eine Einheit bringen wollen. Aber hier gefiel man sich noch darin, den Apparat zu steigern, teils um alles mögliche Alte und wertvoll Scheinende noch unterzubringen, teils weil das Einzelne nicht kräftig genug erschien und man durch Häufung zum Ziel zu kommen hoffte. Durch die Verschiedenheit der Apparate scheinen diese synkretistischen Bildungen auf der Oberfläche oft ganz disparat; blickt man aber auf die Motive und Ziele, so gewahrt man eine überraschende Einheit, ja Einfachheit. In der Tat — die letzten Motive sind einfach und gewaltig, wie sie aus einfachen, aber gewaltigen inneren Erlebnissen entsprungen sind. In ihnen ist der Fortschritt der Religionsentwickelung gegeben, soweit ein solcher abgesehen vom Christentum stattgefunden hat.

Mit diesem „Synkretismus" oder Hellenismus letzter Hand hatte es die christliche Religion neben dem Kaiserkult zu tun. Dann ist aber sofort offenbar, daß es nicht ausreicht, den Gegensatz von Christentum und „Heidentum" einfach als den Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus zu beschreiben. Gewiß, jener Synkretismus vermochte sich auch mit dem Polytheismus ganz wohl zu vertragen; er fordert ihn sogar und mußte ihn verstärken. Der „Apparat" bedurfte sowohl für die Erklärung der Weltentstehung als auch für die Beschreibung des „Rückwegs" Äonen, Mittelwesen, Halbgötter und Nothelfer, und die höchste Gottheit

wäre nicht die höchste und vollkommenste, wenn sie die einzige wäre. Allein im Grunde ist doch die ganze Denkweise monotheistisch; denn sie erhebt den höchsten Gott als den Urgott hoch über alle Götter und schließt die Seele und den Urgott (nicht die Untergötter) exklusiv zusammen[1]. Der Polytheismus ist auf eine tiefere Stufe verbannt, also auf der Höhe nicht mehr vorhanden. Ferner aber, das Christentum selbst nahm, sobald es zu reflektieren anfing, an diesem „Synkretismus" Teil, entlehnte ihm Gedanken, ja entwickelte sich mit Hülfe dieser Gedanken. Es ist nicht von Anfang an selbst eine synkretistische Erscheinung; denn Jesus Christus gehört nicht in diesen Kreis, und die erste Ausgestaltung der christlichen Religion war die der Jüngerschaft Jesu. Aber sobald es Gedanken über Gott, Jesus, die Sünde, die Erlösung, das ewige Leben bildete, schöpfte es aus den Erleb-

---

[1]) Den Unterschied zwischen dem christlichen Gott und dem Gott des synkretistischen Hellenismus hat der Heide bei Macarius Magnes (Porphyrius) IV, 20 mit treffender Klarheit angegeben: *Τὸ μέντοι περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ μόνου θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας τῶν σεβομένων θεῶν διαρρήδην ζητήσωμεν, ὧν οὐκ οἶδας οὐδὲ τῆς μοναρχίας τὸν λόγον ἀφηγήσασθαι. Μονάρχης γάρ ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὢν ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων. ἄρχει δ' ὁμοφύλων δηλαδὴ καὶ ὁμοίων, οἷον Ἁδριανὸς ὁ βασιλεὺς μονάρχης γέγονεν, οὐχ ὅτι μόνος ἦν οὐδ' ὅτι βοῶν καὶ προβάτων ἦρχεν, ὧν ἄρχουσι ποιμένες ἢ βουκόλοι, ἀλλ' ὅτι ἀνθρώπων ἐβασίλευε τῶν ὁμογενῶν τὴν αὐτὴν φύσιν ἐχόντων. ὡσαύτως θεὸς οὐκ ἂν μονάρχης κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε. τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θείῳ μεγέθει καὶ τῷ οὐρανίῳ καὶ πολλῷ ἀξιώματι.* Cf. IV, 23: *Πάνυ σφάλλεσθε* [scil. ihr Christen] *νομίζοντες χαλεπαίνειν τὸν θεόν, εἴ τις καὶ ἄλλος κληθείη θεὸς καὶ τῆς αὐτοῦ προσηγορίας τυγχάνοι, ὁπότε καὶ ἄρχοντες ὑπηκόοις καὶ δούλοις δεσπόται τῆς ὁμωνυμίας οὐ φθονοῦσιν. οὐ θεμιτὸν γοῦν μικροψυχότερον ἀνθρώπων τὸν θεὸν εἶναι νομίζειν.* Hier ist der Gegensatz des christlichen und des hellenischen Monarchismus ausgezeichnet formuliert, nur wäre zu sagen, daß viele philosophische Christen (schon im 2. Jahrhundert) jenen strengen monotheistischen Gottesbegriff auch nicht hatten, ja daß er schon im 1. Jahrhundert modifiziert erscheint. Tertullian (adv. Prax. 3), der den damals orthodoxen Gottesbegriff wiedergibt, kommt doch bei der Verteidigung der christlichen Logoslehre dem Porphyrius bedenklich nahe: „Nullam dico dominationem ita unius esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi". Die Schüler des Origenes gingen noch weiter in der Rezeption des synkretistischen Monotheismus. Erst das Nicänum hat ihm in der Christenheit ein Ende bereitet durch die irrationale Trinitätslehre, welche gebietet, den Logos und den Geist als innergöttliche Personen zu denken. Allein die hier aus dem Felde geschlagene heidnische Monarchie-Vorstellung hatte sich auf dem Boden der Engellehre bereits etabliert. Daß diese ganz hellenisch ist, weil sie den Polytheismus durch eine Hintertür einläßt, hat Porphyrius (IV, 21) wohl bemerkt. In IV, 23 sucht er den Christen nachzuweisen, daß ihre heiligen Schriften eine Mehrzahl von Göttern lehrten, also die Vorstellung der Monarchie Gottes (in einem Kreise von Untergöttern) enthielten, welche die Hellenen lehrten. Er verweist auf Exod. 22, 28; Jerem. 7, 6; Deut. 12, 30; Josua 24, 14; I Cor. 8, 5.

nissen der allgemeinen Religionsentwickelung und nahm ihre Objektivierungen zu Hülfe. —

Dem alten, im Kaiserkult gipfelnden Polytheismus und diesem Synkretismus d. h. der letzten Stufe des Hellenismus sah sich die christliche Predigt gegenüber gestellt. Sie bildeten die inneren Bedingungen, unter denen die jugendliche Religion missioniert hat. Aus dem Gegensatz zum Polytheismus schöpfte sie die Kraft der Antithese und die Gewalt der Exklusive, die jede selbständige Religion braucht und die sie stark macht. In dem Synkretismus, d. h. in alledem, was damals den Namen „Religion" überhaupt verdiente, hatte sie, ohne es zu ahnen, einen geheimen Bundesgenossen: sie mußte ihn nur läutern, vereinfachen und — komplizieren.

---

## Viertes Kapitel.

## Jesus Christus und die Weltmission.

Es ist unmöglich, die Frage: Jesus und die Weltmission, kritiklos nach dem Wortlaut der Evangelien zu beantworten. Sie sind geschrieben worden, als die Weltmission des Christentums bereits in vollem Gange war und haben sie daher auf direkte Anweisungen Jesu zurückgeführt. Aber sie lassen den wirklichen Tatbestand doch noch deutlich erkennen.

Jesus Christus hat seine Botschaft — die Predigt von dem nun kommenden Reiche Gottes und vom Gericht, von Gottes väterlicher Vorsehung, von der Buße, der Heiligkeit und der Liebe — ausschließlich an seine Volksgenossen, die Juden gerichtet. Durch kein Wort hat er diese vom nationalen Boden losgelöst oder die überlieferte Religion für unwert erklärt: im Gegenteil — seine Predigt konnte als ihre stärkste Bekräftigung erscheinen. Auch hat er sich an keine der zahlreichen „liberalen" oder synkretistischen jüdischen Konventikel und Schulen angeschlossen oder ihre Gedanken aufgenommen; er steht vielmehr auf dem Boden der jüdischen Rechten, d. h. der Frömmigkeit, wie sie der Pharisäismus behauptete. Allein er zeigte, daß dieser das Gute zwar festhalte, aber verkehre, und daß die Verkehrung zur schlimmsten Sünde geworden sei. Er kämpfte gegen die eigensüchtige und selbstgerechte, im Tiefsten lieblose und gottlose Art, in welcher zahlreiche Pharisäer die Frömmigkeit ausbauten und betrieben. Schon daraus ergab sich eine Loslösung von der nationalen Religion; denn die pharisäische Haltung galt als die nationale und war es. Aber weiter, er durchkreuzte den Anspruch, daß die Abrahamssöhne bereits durch ihre Abstammung

des Heiles sicher seien, und stellte den Gedanken der Gottessohnschaft ausschließlich auf die Pfeiler der Buße und der Demut, des Glaubens und der Liebe. Damit löste er die Religion innerlich vom nationalen Boden ab und machte den Menschen, nicht den Juden, zu ihrem Träger. Endlich, je deutlicher es wurde, daß das jüdische Volk als Ganzes und in seiner Repräsentanz seine Predigt verwarf, desto bestimmter kündigte er das Gericht über „die Kinder des Reichs" an, und desto sicherer nahm er die Weissagung, die auch sein Vorläufer verkündigt hatte, auf, daß der Tisch seines Vaters der Gäste doch nicht ermangeln, sondern daß eine Fülle derselben von den Landstraßen und Zäunen und von Morgen, Mittag und Abend kommen werde. Zuletzt hat er die Verwerfung des Volkes und den Untergang des Tempels vorausgesagt, darin aber nicht den Untergang seines Werks, sondern vielmehr, ebenso wie in dem eigenen Todesleiden, die Voraussetzung der Erfüllung dieses Werks gesehen.

Das ist der „Universalismus" der Predigt Jesu; ein anderer läßt sich nicht nachweisen, und darum kann auch eine Anweisung zur Weltmission von ihm nicht gegeben worden sein. Zwar enthalten die Evangelien eine solche, aber es läßt sich unschwer zeigen, daß sie weder echt ist noch der ältesten Überlieferung angehört. Sie würde auch einen ganz fremden Zug in die Verkündigung Jesu bringen und zahlreiche echte Sprüche unverständlich oder wertlos machen. Wohl aber darf man sagen, daß die Weltmission mit Notwendigkeit aus der Religion Jesu und aus seinem Geiste hervorgehen mußte, und daß ihre Entstehung ohne ein direktes Wort Jesu — ja im äußerlichen Widerspruch zu manchem seiner Worte — ein stärkeres Zeugnis für die Art, Kraft und Größe seiner Verkündigung ist, als wenn sie die Ausführung einer bestimmten Anweisung gewesen wäre. An der Frucht erkennt man den Baum; man darf aber die Frucht nicht an der Wurzel suchen. Was die Art betrifft, wie Jesus gewirkt und Jünger gesammelt hat, so tritt auch hier seine und seiner Predigt Eigenart leuchtend hervor. Weder eine Schule noch eine Sekte hat er sammeln wollen. Die Art der äußeren Zugehörigkeit zu ihm hat er unter keine Regel gestellt; denn zu Gott wollte er die Menschen führen und für das Reich Gottes bereiten. Wohl hat er sich Schüler erwählt, die er besonders unterwies und als Mitarbeiter annahm, aber auch hier war nichts geregelt — ein nächster Kreis von dreien, ein weiterer von zwölfen, ein noch weiterer von einigen Dutzenden, Männer und Frauen, die mit ihm zogen. Aber daneben hatte er Vertraute, die in ihren Häusern und Berufen blieben, und er erweckte und fand Gotteskinder überall im Lande. Keine Regel und Gesetz band sie zusammen; seine Teilnahme und sein Eifer galten ledig-

lich dem Größten und Speziellsten — dem Reiche seines Vaters und der einzelnen Seele. In dieser Art Mission zu treiben hat er nur einen Nachfolger gehabt, und der kam erst nach 1000 Jahren — den heiligen Franz von Assisi.

Sieht man von den Worten ab, die unser erster Evangelist dem auferstandenen Jesus in den Mund legt, und die sich ähnlich im unechten Anhang zum zweiten Evangelium finden[1], läßt man ferner die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande und gewisse alttestamentliche Citate, welche der erste Evangelist in seine Darstellung eingeflochten hat[2], bei Seite — so muß man anerkennen, daß Marcus und Matthäus der Versuchung, in die Worte und in die Geschichte Jesu die Anfänge der Heidenmission einzutragen fast durchweg widerstanden haben. Daß Jesus die Sünder zu sich gerufen und mit den Zöllnern gegessen, daß er am Sabbath geheilt, daß er die Pharisäer mit ihrer Gesetzesbeobachtung bekämpft und die Barmherzigkeit und das Gericht in den Mittelpunkt gerückt, daß er den Untergang des Tempels prophezeit hat, das ist der Universalismus, den sie bezeugen. Aber selbst die Geschichte von der Wahl bez. Aussendung der Zwölfe wird ohne Beziehung auf die Weltmission (Marc. 3, 13ff. 6, 7ff. und Matth. 10, 1ff.) berichtet; ja Matthäus schränkt die Sendung ausdrücklich auf Palästina ein. „Weichet nicht ab auf den Weg der Heiden und betretet keine samaritanische Stadt, geht vielmehr zu den verirrten Schafen aus dem Hause Israel" (10, 6), und 10, 23 heißt es: „Ihr werdet nicht die Städte Israels sämtlich besucht haben, bis der Menschensohn kommt"[3]. Fast noch charakteristischer ist die Erzählung vom kananäischen Weib; denn beide Evangelisten lassen darüber keinen Zweifel, daß die Geschichte im Sinne Jesu eine Ausnahme darstellt[4], also die Regel bestätigt.

Bei Marcus ist diese Perikope die einzige, in welcher die Missionstätigkeit Jesu ausdrücklich auf das jüdische Volk in Palästina eingeschränkt erscheint. Matthäus aber bietet außer der Aussendungsrede noch (19, 28) das Wort, daß die Zwölfe einst die zwölf Stämme Israels richten werden — von der Heidenmission ist hier also abgesehen[5].

---

[1]) Matth. 28, 19ff., cf. Marc. 16, 15. 20. — [2]) Cf. Matth. 4, 13ff. 12, 18ff.

[3]) Dieser Vers macht es unmöglich, die Rede Jesu als eine nur vorläufige Aussendungsrede zu fassen. Ist das Wort echt, so kann die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen haben. — Bei den „ἡγεμόνες und βασιλεῖς" (Matth. 10, 18; Marc. 13, 9) braucht nicht an heidnische gedacht zu sein, aber der bei Matthäus (nicht bei Marcus) zu den Worten εἰς μαρτύριον αὐτοῖς sich findende Zusatz „καὶ τοῖς ἔθνεσιν" kann schwerlich anders verstanden werden denn als eine Hinzufügung im Sinne von Matth. 28, 19f. Marcus hat 6, 7ff. (vgl. Luc. 9, 1ff.) die Beschränkung auf Palästina und das jüdische Volk fallen gelassen, aber eine universale Bestimmung doch nicht zu geben gewagt. „Obwohl Marcus es nie ausdrücklich sagt und kein Gewicht darauf legt, versteht es sich bei ihm doch von selbst, daß Jesus seine Wirksamkeit auf die Juden beschränkt" (Wellhausen zu Marc. 7, 29).

[4]) Nach Matthäus (15, 24) sagt Jesus ausdrücklich: „Ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel". Das πρῶτον bei Marc. 7, 27 ist nicht zu pressen, wie viele Ausleger tun.

[5]) Auch das Wort: „Bittet, daß eure Flucht nicht geschehe am Sabbath" (Matth. 24, 20) mag man hierher rechnen. Beachtenswert ist auch, daß das Gleichnis von den beiden Söhnen (Matth. 21, 28ff.) nicht auf Juden und Heiden gedeutet wird. Die Arbeiter im Weinberg (Matth. 20, 1ff.) sind

Von einer zukünftigen Predigt des Evangeliums in der Welt läßt Marcus Jesus nur zweimal sprechen, nämlich in der eschatologischen Rede (13, 10: „Bei allen Völkern muß zuvor das Evangelium verkündigt werden", scil. bevor das Ende kommt) und in der Salbungsgeschichte, wo es 14, 9 heißt: „Wo auch immer das (dieses) Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt, da wird auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden." Die erste Stelle legt ein geschichtliches Theologumenon in den Mund Jesu, welches schwerlich von ihm stammt; die andere erweckt zwar nicht in Bezug auf den Vorgang selbst, wohl aber in bezug auf die Rede Jesu v. 8 und 9 starke Bedenken; denn sie ist ein Hysteron-Proteron, und zudem ist die feierliche Versicherung auffallend. Es muß ihr irgend eine nicht mehr deutliche Kontroverse zu Grunde liegen, welche den Vorgang nicht nur damals, als er sich ereignete, sondern auch später noch hervorgerufen hat. Wurde er etwa in Zweifel gezogen[1]?

Matthäus bietet diese beiden Sprüche auch (24, 14; 26, 13); außerdem aber überliefert er noch einen Spruch[2], der die Heidenwelt ins Auge faßt, der jedoch in seiner prophetischen Haltung Bedenken in bezug auf seine Echtheit nicht erregt. C. 8, 11 heißt es: „Ich sage euch, daß viele von Ost und West kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob in dem Himmelreich zu Tische sitzen werden; die Söhne des Reichs aber werden hinausgeworfen worden." Warum sollte Jesus so nicht gesprochen haben, obgleich ihn Marcus nie so sprechen läßt? Heißt es doch auch in der Rede des Täufers (Matth. 3, 9): „Glaubt nicht bei euch sagen zu können: Wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch, Gott vermag aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken."

---

nach der Erzählung des Evangelisten ebenfalls nicht auf Heiden zu deuten, und auch c. 22, 9 ist nicht an diese zu denken.

[1]) Die Perikope von den bösen Weingärtnern rechne ich nicht hierher; denn weder in der Fassung des Marcus (12, 1ff.) noch in der des Matthäus (21, 33ff.) spricht sie von der Heidenmission. Die Worte Matth. 21, 43 („das Gottesreich wird einem Volke gegeben, das die Früchte desselben bringen wird") beziehen sich nicht auf die Heiden, sondern das „Volk" steht im Gegensatz zu dem offiziellen Israel; Marcus spricht absichtlich nur von „anderen", denen der Weinberg gegeben werden wird. Ich sage absichtlich; denn gerade an dieser Allegorie, die nicht leicht Jesus selbst zugesprochen werden kann (s. Jülicher, Gleichnisse II S. 405f.; doch möchte ich mich nicht sicher entscheiden), läßt sich erkennen, wie streng Marcus in der Fernhaltung der Heidenmission von dem Evangelium gewesen ist, und wie konsequent Matthäus den Rahmen des jüdischen Volkes festhält. Die Parabel forderte geradezu auf, Jesus von der Heidenmission sprechen zu lassen; aber beide Evangelisten haben die Aufforderung abgelehnt (s. auch Luc. 20, 9ff.). Auch Wellhausen schreibt zu Matth. 21, 43: „Unter dem anderen ‚Volk' können auch jüdische und nicht bloß heidnische Christen verstanden werden, da das ἔθνος nicht national, sondern moralisch charakterisiert ist."

[2]) Von den Sprüchen 5, 13. 14: „Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt", darf man wohl absehen; auch das ist bedeutungslos, daß bei Marcus allein (11, 17) zu den Worten: „Mein Haus ist ein Bethaus" der Zusatz (übrigens aus der Quelle, Jesaj. 56, 7) steht: „πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν"; dieser Zusatz „legt den Nachdruck nicht auf die Universalität des Bethauses, sondern auf den nackten Begriff des Bethauses selber" (Wellhausen).



Es hat sich also ergeben, daß beide Evangelisten in den Rahmen der öffentlichen Verkündigung Jesu nichts von der Heidenmission eingetragen haben, außer in der eschatologischen Rede und bei der Salbungsgeschichte. Matthäus hat dabei die engen Grenzen der Wirksamkeit Jesu positiv und unzweideutig markiert, andererseits aber nicht nur c. 8, 11 aufgenommen, sondern auch in seinen alttestamentlichen Zitaten die Heiden ins Auge gefaßt. Marcus hat sich ganz neutral verhalten, übrigens die Geschichte vom kananäischen Weib nicht unterdrückt.

Umso kräftiger hebt sich nun das Wort des Auferstandenen Matth. 28, 19 ff. von dem Vorangehenden ab, und Matthäus selbst muß diesen Abstand nicht nur gefühlt, sondern muß ihn absichtlich zum Ausdruck gebracht haben [1]. Ein Herr und Heiland, der seine Predigt auf das jüdische Volk beschränkt und auch nicht einmal den Befehl zur Weltmission gegeben hat, war in der Zeit, in der unsere Evangelien geschrieben worden sind, eine Unmöglichkeit. Hat er den Befehl nicht vor seinem Tode gegeben, so hat er ihn als der Verklärte erteilt.

Es ergiebt sich aus diesem Sachverhalt, daß ein solcher Befehl überhaupt nicht von Jesus herrührt, daß er also aus den geschichtlichen Entwickelungen der Folgezeit konstruiert und sachgemäß erst dem Aufertsandenen in den Mund gelegt worden ist. Paulus weiß auch von einem solchen allgemeinen Befehl nichts [2].

Auch Lucas hat als Referent der Worte Jesu keine andere Haltung eingenommen als die beiden ersten Evangelisten, und das will vielleicht am meisten bedeuten. Zwar die Vorgeschichte hat er mit leiser Hand universalistisch gefärbt [3], und am Schluß läßt er deutlich und stark den Auferstandenen,

[1]) Es sei denn, daß c. 28, 19 ff. ein späterer Zusatz zum Evangelium wäre; Sicherheit läßt sich darüber nicht gewinnen. Es liegt eine gewisse Raffiniertheit, die man dem Schriftsteller nicht zutrauen möchte, darin, erst die heidenchristlichen Leser mit jenen Sprüchen, die das Evangelium auf das Volk Israel einschränken, gleichsam auf die Folter zu spannen, um dann im letzten Satze der Schrift die Spannung zu lösen. Auch sehen jene Einschränkungen, wie sie erzählt werden, nicht so aus, als sollten sie später zurückgenommen werden. Andererseits ist zu erwägen, daß das erste Evangelium mit den Weisen aus dem Morgenlande beginnt — doch läßt diese Perikope auch eine streng judenchristliche Deutung zu —, daß c. 8, 11 in diesem Evangelium steht, daß der Schriftsteller c. 4, 13 ff. sein Interesse für das Volk, das im Finstern sitzt, bekundet, daß er Jesum c. 12, 20 als den bezeichnet, auf dessen Namen die Heiden hoffen, daß er in der eschatologischen Rede und in der Salbungsgeschichte auf die Verkündigung des Evangeliums bei allen Heiden ausblickt, und daß durchschlagende Gründe, c. 28, 19 ff. als Interpolation zu betrachten, nicht nachgewiesen werden können. Also ist es doch ratsam, dem Verfasser die merkwürdige Historizität zuzutrauen, daß er den Rahmen der Verkündigung Jesu so, wie er ihm gegeben war, fast durchweg treu beibehalten hat, um ihn erst am Schlusse zu sprengen. Einfacher ist Marcus verfahren, indem er die Missionsfrage ausschied — denn so wird man sein Verhalten verstehen müssen.

[2]) Im übrigen — es ist unmöglich und völlig zwecklos, mit denen zu streiten, die in der Ablehnung der Überlieferung, Jesus habe nach seinem Tode gegessen und getrunken und seinen Jüngern Lehrvorträge gehalten, eine unstatthafte „Voreingenommenheit" sehen.

[3]) Man vgl. 1, 32 („Sohn des Höchsten"); 2, 11 („Freude allem Volk", „Heiland"); 2, 14 („Gloria in excelsis"); 2, 31 („ein Licht zu erleuchten die Heiden"); dazu 3, 23 ff. die bis auf Adam zurückgeführte Genealogie.

wie Matthäus, den Befehl geben, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen[1]. Aber was dazwischen liegt, hat er, dem Marcus folgend, behandelt, d. h. er bietet keine Worte, die die Mission Jesu ausdrücklich auf das jüdische Volk einschränken[2], aber auch keine Sprüche oder Erzählungen, in denen sie als universalistisch bezeichnet wird[3], und er hat wahrscheinlich nirgendwo absichtlich korrigiert[4].

Von dem vierten Evangelium ist in diesem Zusammenhang ganz abzusehen; denn es hat den Horizont der Predigt Jesu, ja schon den Johannes' des Täufers, nach Maßgabe der in den beiden ersten christlichen Generationen so erfolgreich unternommenen Heidenmission erweitert und dementsprechend „die Juden“ von Anfang an — trotz der historischen Bemerkung c. 4, 22 — als die Verworfenen erscheinen lassen. Läßt man auch den Prolog beiseite, so begegnet sofort (c. 1, 29) das Wort im Munde des Täufers: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches die Sünde des Kosmos trägt“, und das ganze Evangelium ist von direkt universalistischen Aussagen durchzogen. Jesus ist der Weltheiland, und Gott hat die Welt also geliebt, daß er ihn gesandt hat. Dazu finden sich Stellen wie die von „den anderen“ Schafen und der einen Herde (10, 16). Besonders bemerkenswert aber ist es, daß dieses Evangelium „Griechen“ nach Jesum fragen (12, 20 ff.) und diesen eine förmliche Erklärung darüber abgeben läßt, warum er noch nicht die Griechen befriedigen könne: er muß erst sterben; erst als Erhöhter wird er alle zu sich ziehen. Man sieht, hier wurde ein schweres Problem empfunden.

Die Verkündung Jesu, sei es auch nur in ihren Grundzügen, hier zur Darstellung zu bringen[5], würde irreführend sein; denn zur Missionspredigt ist sie in der Folgezeit nicht einmal Juden gegenüber geworden. Sie

---

[1]) C. 24, 47; dazu Act. 1, 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis zum Ende der Erde.“

[2]) Doch findet sich das indirekte Wort der Einschränkung c. 22, 30 = Matth. 19, 28 (s. o. S. 33), aber es brauchte nicht so verstanden zu werden.

[3]) Man hat dafür allerlei anzuführen versucht, aber es erweist sich als nicht beweiskräftig, so Petri wunderbaren Fischzug (5, 1 ff.), die Samaritergeschichten (10, 33 ff.; 17, 16), das Gleichnis vom verlorenen Sohn (15, 11 ff., s. dazu Jülicher, a. a. O. II S. 333 ff.). Auch die Apostelaussendung (6, 13 ff.) und die merkwürdige Aussendung der Siebzig (10, 1 ff.) ist keineswegs im Sinne der Heidenmission erzählt. Daß die Zwölfe in diesem Evangelium ein paarmal „die Apostel“ heißen, ist ein harmloses Hysteron-Proteron. Die programmatische Rede in Nazareth (4, 26. 27) fällt noch am meisten ins Gewicht; aber auch in ihr erscheint der Universalismus Jesu nicht über den prophetischen hinausgehoben. In bezug auf die Stelle 21, 24 = Marc. 13, 10 = Matth. 24, 14 ist Lucas sogar der Vorsichtigste gewesen, der in feinem Gefühl den Stil der Propheten wiederherzustellen versucht hat. Er sagt nichts davon, daß das Evangelium erst in aller Welt verkündigt sein müsse, bevor das Ende kommt, sondern schreibt: ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. — Was die Samaritergeschichten betrifft, so scheint Lucas eine weitergehende religionsgeschichtliche Tendenz hier nicht im Sinne gehabt zu haben, während eine solche Joh. 4 unverkennbar ist.

[4]) Die Geschichte vom kananäischen Weib, die bei Matthäus und Marcus zwischen den beiden Speisungsgeschichten steht, hat er wahrscheinlich nicht weggelassen, sondern gar nicht gekannt. Hat er sie gekannt, so müßte man in der Weglassung allerdings eine Korrektur sehen.

[5]) Vgl. meine Vorlesungen über das Wesen des Christentums.

unterstützte die Missionspredigt — die Evangelien sind, um als Mittel der Evangelisation zu dienen, niedergeschrieben —; diese aber handelte davon, daß Jesus der Messias sei und demnächst wiederkehren und das Reich aufrichten werde (so vor Juden), beziehungsweise von der Einheit Gottes, der Weltschöpfung, dem Sohne Gottes, dem Heiland und dem Gericht (so vor Heiden). Die Sprüche Jesu haben daneben freilich eine stille und wirksame Mission ausgeübt, und das geschichtliche Bild, welches die Evangelien boten, hat — neben dem Glauben an den Erhöhten — einen tiefen Einfluß auf die Katechumenen und die Gläubigen gewonnen.

Die partikularen Züge an diesem geschichtlichen Bilde und den Sprüchen wurde man nicht mehr gewahr, und das war recht und gut. Eine Gottes- und Menschenliebe war ja hier lebendig, die man als intensiven Universalismus bezeichnen kann, ein Absehen von allem Äußeren (Stand, Person, Geschlecht, äußerem Kultus u. s. w.), welches notwendig zur Innerlichkeit zwang, ein Protest gegen das, was „die Alten" gelehrt hatten, der alles Alte allmählich unwert machte[1]. Eine der größten Revolutionen, welche die Religionsgeschichte kennt, ist hier eingeleitet und begründet worden ohne jede Revolution. Nur die Ankündigung des Untergangs des Tempels und das Gericht über das Volk und seine Leiter hat Jesus Christus ausgesprochen. Er erschütterte das Judentum und stellte den Kern der Religion Israels ans Licht: damit, d. h. durch seine Verkündigung Gottes als des Vaters und durch seinen Tod, gründete er die Weltreligion, die zugleich die Religion des Sohnes wurde.

---

Fünftes Kapitel.

## Der Übergang von der Juden- zur Heidenmission.

„Christi mors potentior erat quam vita." Der Tod Jesu hat den Glauben an ihn als den Gesandten Gottes nicht zu erschüttern vermocht und eben deshalb die Überzeugung seiner Auferstehung erweckt: er war doch der Messias — denn nun gab es nur ein Entweder-Oder — und darum ist es unmöglich, daß der Tod ihn behalten hat. Er lebt und wird in Herrlichkeit demnächst wiederkommen. Die Schüler aber wurden zu berufenen Reichsgenossen, zu Zeugen und — zu Aposteln. Sie bezeugten aber nicht nur seine Predigt und seinen Tod, sie bezeugten auch seine Auferstehung; denn sie hatten ihn gesehen, und sie hatten seinen Geist empfangen. Andere Menschen waren sie geworden; ein Strom göttlichen Lebens hatte sie erfaßt, und ein neues Feuer brannte in ihrer Seele. Furcht, Zweifel, Kleinmut — alles war ausgelöscht.

[1]) Über „Jesu Stellung zum Alten Testament" s. den zutreffenden Vortrag von E. Klostermann (1904) unter diesem Titel. Wer sich diese Stellung klar gemacht hat, wird an die Verkündigung Jesu nicht mehr ungeschichtliche Ansprüche in bezug auf die „Weltmission" stellen.



Pflicht und Recht, diesen Jesum von Nazareth als den Christus zu verkündigen, drängte sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf; denn wie konnten sie schweigen, wenn sie wußten, daß die neue Weltzeit nun herbeikomme, und daß Gott die Erlösung seines Volkes bereits begonnen habe? Eine alte Überlieferung (Act. 1. 2) berichtet, daß die Missionspredigt der Jünger am 51. Tage nach der Kreuzigung in Jerusalem begonnen habe. Wir haben keinen Grund, dieser so bestimmten Angabe zu mißtrauen. Nach Jerusalem also sind sie aus Galiläa zurückgekehrt und haben sich dort gesammelt. Schon diese Übersiedelung spricht dafür, daß sie in größter Öffentlichkeit, im Mittelpunkt des jüdischen Gemeinwesens, wirken wollten. Hier richteten sie sich ein und blieben daselbst lange Jahre[1] — zwölf Jahre sagt ein alter Bericht[2], den aber die Apostelgeschichte ignoriert (doch s. c. 12, 17). Von Jerusalem aus unternahmen sie Missionsreisen in die Umgegend (auch die Wahl des Jacobus zum Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde[3] — er gehörte nicht zu den Zwölfen — spricht dafür). Das lehrt die Apostelgeschichte, vor allem aber I Cor. 9, 5.

Zunächst wurde das Evangelium ausschließlich den Juden gepredigt. Es bildete sich die Gemeinde in Jerusalem, bald darauf Gemeinden in Judäa (I Thess. 2, 14: *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ αἱ οὖσαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* und Gal. 1, 22: *ἤμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ*) sowie in Galiläa, Samaria (Act. 1, 8; 8, 1 ff.; 9, 31; 15, 3) und in dem Küstenland (Act. 9,

[1]) Man darf vielleicht auch annehmen, daß sie an Ort und Stelle sein wollten, wenn der Herr demnächst wiederkommen und das himmlische Jerusalem herabfahren werde. — Galiläa tritt nun ganz zurück, was merkwürdig ist. Man hört nichts mehr von diesem Lande.

[2]) Der alte Bericht — Petri Kerygma bei Clemens Strom. VI, 5, 43 — ist freilich verdächtig; denn er behauptet, ein Herrnwort an die Jünger zu kennen, das gelautet habe: *μετὰ ιβ' ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν.* Allein mit den 12 Jahren kann es seine Richtigkeit haben ohne die falsche, apologetische Begründung; denn in den Acta Petri cum Simone c. 5 und bei Apollonius (bei Euseb., h. e. V, 18, 14) lautet das Wort (ebenfalls als Herrnwort), die Apostel sollten 12 Jahre in Jerusalem bleiben; von dem Auszug *εἰς τὸν κόσμον* ist nichts gesagt. Das „Herrnwort" wird auch hier nicht zu Recht bestehen, wohl aber wird die Tatsache, daß die Jünger 12 Jahre in Jerusalem blieben, schwerlich erfunden sein. Zwölf bez. elf Jahre nach der Auferstehung ist ein Zeitraum, den auch andere Quellen abgegrenzt haben (s. Dobschütz i. d. Texten u. Unters. XI, 1 S. 53 f.); er liegt sogar der späteren Berechnung des Todesjahres des Petrus zu Grunde: ann. 30 + 12 + 25 = ann. 67. Isoliert steht die Behauptung der pseudoclementinischen Rekognitionen (I, 43; IX, 29), die Apostel seien sieben Jahre in Jerusalem geblieben.

[3]) Die Apostelgeschichte setzt für die ersten Jahre voraus, daß die Apostel die jerusalemische Gemeinde geleitet haben. Plötzlich c. 12, 17 erscheint Jacobus als der Leitende.



32 ff.[1]). Das anfängliche Verhältnis dieser Gemeinden zu dem Judentum erscheint uns nicht recht deutlich, und es ist wohl auch zunächst nicht klar, sondern widerspruchsvoll gewesen. Einerseits wird der Bericht der Apostelgeschichte (s. c. 3 ff.), daß die jerusalemische Gemeinde fast von Anfang an stoßweise Verfolgungen erleiden mußte, durch das Zeugnis des Paulus beglaubigt (I Thess. 2, 14: *ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ* [scil. die Gemeinden in Judäa] *ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων*); die Meinung, die einige jüdische Gelehrte vorgetragen haben, erscheint somit unhaltbar, es habe ursprünglich und Jahrzehnte hindurch ein durchaus friedliches Verhältnis zwischen den Christgläubigen und den Juden bestanden[2]. Andrerseits steht es fest, daß auch Friede und Duldung geherrscht hatten[3], die Gemeinden geraume Zeit hindurch unbehelligt geblieben sind (Act. 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας εἶχεν εἰρήνην)* und einige Christen hohes Ansehen bei ihren jüdischen Brüdern genossen haben[4]. Sie waren strenge Gesetzesbeobachter und hielten sich auch eifrig zum Tempel[5]; damit aber erfüllten

---

[1]) Der dieser Mission parallel laufenden Mission des Simon Magus in Samarien mag hier wenigstens gedacht sein. Sie hatte im Heimatlande große Erfolge, versuchte aber vergeblich, aus der christlichen Mission Vorteile zu ziehen. Im einzelnen ist uns das meiste dunkel; soviel aber ist gewiß, daß sich Simon als Religionsstifter gab (ob er auch Jesus zu kopieren versuchte?), und daß später eine hellenistische Theosophie (Gnosis) dieser neuen Religion zugesellt worden ist. Die Christen haben vom Anfang an und stets diese Erscheinung mit dem höchsten Abscheu behandelt. Es muß in sehr früher Zeit einen Moment gegeben haben, in welchem sie eine wirkliche Versuchung für die jugendlichen Gemeinden gewesen ist; aber inwiefern ist unklar. Hatte es Simon auf eine Fusion abgesehen? (Act. 8 und spätere Quellen).

[2]) Vgl. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte, 2. Abt. 1883. Wie es bei der Mission in Palästina zugegangen ist, steht Matth. 10, 17 ff. zu lesen: *παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς . . . παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς . . . ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν.*

[3]) Sonst hätten sich die Apostel überhaupt nicht so lange in Jerusalem halten können.

[4]) Hegesipp bei Eusebius, h. e. II, 22, berichtet dies von Jacobus. Seine Darstellung ist freilich sehr undurchsichtig, aber das Ansehen des Jacobus beim Volke darf man ihr entnehmen.

[5]) S. Act. 21, 20, wo die jerusalemischen Christen zu Paulus sprechen: *θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν.* Diese Stelle beleuchtet und rechtfertigt den Hauptpunkt des Berichts des Hegesipp über Jacobus. Aus der sehr alten Überlieferung (Prolog zum Marcusevangelium um 200), Marcus habe sich, Christ geworden, den Daumen abgeschnitten, um nicht als Priester fungieren zu müssen, mag man schließen, daß manche christianisierte Juden aus dem Priesterstand in Jerusalem anfangs noch als Priester fungiert haben.

sie die **oberste** Pflicht des Juden, und da sie Jesus als Messias erst noch erwarteten — die erste Ankunft galt ja nur als etwas Vorläufiges; daß er wirklich der Messias sei, dafür stand der öffentliche Beweis noch aus —, so mag ihnen dies bei freundlicher Beurteilung um ihrer Gesetzesbeobachtung willen als Idiosynkrasie nachgesehen worden sein[1]. Wenigstens vermögen wir uns die Sache nicht anders vorzustellen. Daß sie überhaupt den Messias so sicher und so bald erwarteten, kann ihnen grade bei

---

[1]) Richtig Weizsäcker (Apost. Zeitalter[2] S. 38): „Die Zugehörigkeit zu dem Glauben und Gemeinwesen ihres Volkes hielten die ältesten Christen fest. Sie wollten nicht Abtrünnige sein, und sie konnten auch nicht als solche beurteilt werden. Auch wenn sie nicht den ganzen Kultus festhielten, geschah dadurch diesem Verhältnisse kein Eintrag. Das Judentum verstattete nicht bloß eine große Freiheit der Lehrmeinungen, sondern auch der Beteiligung am Kultus, wie das Beispiel der Essäer in jener Zeit hinreichend beweist. Die Christen ließen sich keine Verletzung des Gesetzes zu Schulden kommen, sie traten nicht angreifend auf. Daß sie unter den Ortsgerichten ebenso wie unter dem Synedrium als oberstem Landesgericht stehen, fällt damit zusammen, daß sie überhaupt Juden blieben. Daß einmal einzelne verklagt werden, aber wegen mangelnden Grundes wieder entlassen werden müssen, oder auch daß dies mit einer Züchtigung begleitet wird . . . ., ist an sich ganz denkbar (cf. Matth. 10, 17). . . . Durch die ganze Stellung der ersten Christen im jüdischen Gemeinwesen ist nun auch die Vorstellung ausgeschlossen, als ob dieselben auf jüdischem Boden im allgnmeinen sich eine besondere Synagoge eingerichtet und ihre Versammlung als solche neben die bestehende Synagoge gestellt hätten. Da die Synagoge der Regel nach eine Einrichtung der jüdischen Gemeinde ist, so hätte das soviel bedeutet, als sich vom Gemeindeverband in jedem Sinn lossagen, und wäre daher dem Abfall gleich gewesen. Nur in Jerusalem kann die Frage aufgeworfen werden, ob hier nicht die Fremdensynagogen Gelegenheit zu einer solchen Einrichtung gaben. Es ist unsere Apostelgeschichte, welche uns eine unverfängliche Angabe über solche bringt: sie spricht c. 6, 9 von der Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asien, welche mit Stephanus disputierten. Es ist nicht ganz ersichtlich, ob dabei an eine einzige Synagoge zu denken ist, welche alle die Genannten umfaßte, oder an mehrere und wie viele. Für das letztere spricht, daß die Fremden, welche sich nach dieser Angabe in Jerusalem zu eigenen Versammlungen vereinigen, von der Landsmannschaft ausgehen. Man könnte nun vermuten, daß die Christen als Landsmannschaft der Galiläer (Act. 1, 11; 2, 7) eine ähnliche Stellung eingenommen haben; doch ist der Name nicht in zutreffendem Sinne nachweisbar. Nach Act. 24, 5 muß man annehmen, daß sie vielmehr unter dem Namen Nazaräer bekannt waren, und dieser wiederum bezeichnet wohl nicht die Herkunft des Vereins, sondern diejenige des Stifters und hat also einen anderen Charakter. . . . . Selbst aber wenn die Christen eine Synagoge als Galiläer in Jerusalem gebildet hätten, in ähnlicher Weise wie die Libertiner, so wäre daraus nicht viel über die Einrichtuug ihrer Gemeinschaft zu entnehmen, da wir ja auch darüber gar nichts wissen, in welchem Sinne und unter welchen Formen jene Landsmannschaften sich als besondere Synagogen in Jerusalem eingerichtet haben. Für die ganze Frage ist aber doch nicht zu übersehen, daß wir in unsern Quellen den Namen der Synagoge überhaupt nicht auf die Christen angewendet finden."

den Eifrigsten ihrer jüdischen Landsleute nur zum Lobe gereicht haben. Glaubten sie die Person des künftigen Messias bereits zu kennen, so war das freilich in den Augen dieser ein schwerer Irrtum; aber durch den Kreuzestod schien der Irrglaube an der Wurzel bereits beseitigt, und jene Eifrigen konnten eben deshalb erwarten, daß „das Ärgernis“ nun in sich selbst in Kürze zusammenbrechen, der messianische Eifer dagegen nachbleiben werde. Die jüdische Obrigkeit aber konnte die Sache abwarten und sich mit Überwachung begnügen. Spielte sich doch einstweilen noch die ganze Bewegung in den untersten Schichten ab[1].

Allein die Periode der Nachsicht bez. stoßweiser und nicht sehr kräftiger Reaktionen seitens der Judenschaft mußte aufhören und den schärfsten Repressalien weichen, sobald die (im jüdischen Sinn) bedingungslose oder ganz lax bedingte Heidenmission eine offenkundige Tatsache wurde. Die Heidenmission spaltete aber zunächst die kleine Christenschar selbst und veranlaßte diejenigen, welche sie ablehnten, näher an ihre nichtchristgläubigen Brüder heranzurücken. Der Apostel Paulus mußte über eine doppelte Gegnerschaft klagen und mit ihr kämpfen: sowohl die gesetzesstrengen Judenchristen verfolgten ihn, als auch, wie I Thess. 2, 15 f. zeigt, die Juden *(ἐκδιώξαντες ἡμᾶς . . . . κωλύοντες ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν)*, die somit der christlichen Mission unter den Heiden, obgleich sie sie im Grunde nichts anging, keineswegs mit verschränkten Armen zuschauten.

Die Anfänge der Heidenmission sind nicht völlig klar — Paulus ist nicht der erste Heidenmissionar gewesen[2] —; jedoch aus apriorischen Erwägungen und aus bestimmten Mitteilungen können wir folgern, daß der Übergang zur Heidenmission ein

---

[1]) Man vgl., was über Gamaliel Act. 5, 34 ff. erzählt ist. Niederes Volk, s. Joh. 7, 48. 49: *μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν.* Die Apostelgeschichte markiert jedoch c. 6, 7, daß auch Priester (angeblich ein *πολὺς ὄχλος* derselben) hinzugetreten seien, und c. 15, 5 auch Pharisäer.

[2]) Paulus hat nirgendwo in seinen Briefen den Anspruch erhoben, die Heidenmission überhaupt erst begonnen zu haben. Hätte er sie begonnen, so hätte er das gewiß nicht verschwiegen. Gal. 1, 16 sagt nur, daß der Apostel bereits seine Bekehrung als Berufung zur Heidenmission verstanden hat; aber daß diese selbst, als er sie auszuführen begann, etwas ganz Neues war, sagt die Stelle nicht. Man braucht auch nicht aus ihr zu folgern, daß daß Paulus sofort als Heidenmissionar aufgetreten ist; der Zweck der Offenbarung des Sohnes Gottes *(ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν)* kann sich ihm allmählich enthüllt haben. (Anders wäre es, wenn es sicher stünde, daß er sofort nach seiner Bekehrung nach Arabien gegangen ist, um dort direkte Heidenmission zu treiben; allein es ist nicht bekannt, ob er sich sofort nach Arabien begeben hat, wie lange er dort gewesen ist, und ob er dort schon die direkte Heidenmission begonnen hat). Nur das ist anzunehmen,

allmählicher war, sich aber als solcher mit zwingender Gewalt aufdrängte. Auch hier war alles durch die innnere Lage des Judentums bereits vorbereitet, nämlich durch den jüdischen Missionseifer, die zum Universalismus strebende Zersetzung und den abgestuften Proselytismus. Wir haben darauf in dem ersten Kapitel schon hingewiesen.

Nach der Apostelgeschichte (cap. 6. 7)[1] war die älteste jerusalemische Christengemeinde aus zwei Elementen zusammengesetzt, dem palästinensisch-hebräischen und dem Element der Diaspora-Juden *(Ἑλληνισταί)*[2]. Zwischen beiden trat frühzeitig eine Spannung ein; sie führte zur Einsetzung der sieben Armenpfleger, die der zweiten Gruppe angehörten und sämtlich griechische Namen trugen. Innerhalb dieser Gruppe, die wir uns im ganzen als freisinniger d. h. als minder streng in der buchstäblichen Gesetzesbeobachtung denken dürfen[3], trat Stephanus, der Armenpfleger, besonders her-

---

daß für ihn, den Bekehrten, eine neue Berufung und ein neuer innerer Kampf nicht mehr nötig waren, um die Heidenmission zu unternehmen. Daß er trotzdem der Heidenmissionar bleibt, ist gewiß. Er hat das Recht der Mission und die Pflicht wirklich begründet, und er hat die Bewegung aus unsicheren Anfängen zur weltumspannenden Mission erhoben.

[1]) Für den Verfasser der Apostelgeschichte ist der Übergang der Judenmission in die Heidenmission und die aus ihm resultierende Verwerfung des Judentums eine Sache von größter Wichtigkeit gewesen; ja man darf sagen, daß er die Darstellung dieses Übergangs in den Hauptzweck seines Buches aufgenommen hat. Das beweist die Anlage der 15 ersten Kapitel sowie der Schluß des Buches c. 28, 23—28 (die Verse 30 u. 31 sind ein Postscriptum). Nach Anführung von Jesaj. 6, 9. 10 — eine für das Judentum vernichtende Prophezeiung, die der Verfasser nun erfüllt sieht — läßt er den Paulus zu den Juden sprechen: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.* Deutlicher kann man es nicht sagen, daß das Evangelium nicht den Juden, sondern den übrigen Völkern gegeben ist. — Was oben im Text von dem Werke der Heidenmission erzählt wird, stützt sich auf die Apostelgeschichte, soweit als ich ihre Berichte für zuverlässig halte. Ihr Verfasser ist Pauliner; aber er motiviert den christlichen Universalismus sehr viel einfacher als Paulus oder vielmehr — er motiviert ihn gar nicht (das Evangelium ist universalistisch), wenn er auch nicht verschleiert, daß anfangs nur den Juden gepredigt worden ist und sich die Heidenmission langsam entwickelt hat. Die innerchristlichen Spannungen kommen dabei kaum zum Ausdruck.

[2]) Daß es in Jerusalem aber auch Christen gab, die vorher Proselyten waren, zeigt Apostelgesch. 6, 5: *Νικόλαον προσήλυτον.* Das hinzugefügte *Ἀντιοχέα* zeigt ein besonderes Interesse für diese Stadt beim Verf. der Schrift.

[3]) S. Weizsäcker, Apost. Zeitalter[2] S. 51 ff. Natürlich waren sie „gute“ Juden, sonst hätten sie sich nicht in Jerusalem niedergelassen; aber es darf angenommen werden, daß diese Synagogen der Libertiner (Römer), Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten (Act. 6, 9) auch hellenisierte Juden umfaßten, die durch hellenische Wissenschaft die jüdische Religion erweichten. Andererseits zählten auch sie exklusive Fanatiker in ihrer Mitte, und von ihnen ist der erste Ansturm gegen die Christen ausgegangen. Das palästi-

vor. Die Anklage seitens einiger fanatischer Landsleute gegen ihn vor dem Synedrium lautete, daß er fortgesetzt blasphemische Reden führe gegen „den heiligen Ort“ und das Gesetz, indem er behaupte, daß Jesus den Tempel zerstören und die Sitten, die Moses geboten habe, ändern werde. Diese Anklage wird in der Apostelgeschichte als erlogen bezeichnet; aber, wie die Rede des Stephanus beweist, war sie an sich begründet, erlogen war nur die Tendenz, die man den Worten gab. Stephanus hat nicht wider den Tempel und das Gesetz gesprochen, um ihren göttlichen Ursprung zu bestreiten, sondern er hat die begrenzte Dauer dieser Einrichtungen behauptet. Damit setzte er sich allerdings in Widerspruch zu dem vulgären Judentum seiner Zeit, aber schwerlich in Widerspruch zu allem, was jüdisch war. Daß es im Judentum, vornehmlich in dem der Diaspora, bereits Richtungen gab, die den Tempelkultus[1], und in diesem in erster Linie die blutigen Opfer, für unwesentlich, ja für bedenklich hielten, steht fest. Ebenso gewiß ist auch, daß aus äußeren und inneren Gründen in manchen jüdischen Kreisen die äußerliche Gesetzesbeobachtung nicht hoch geschätzt wurde bez. hinter der Moral mehr oder weniger zurücktrat. Es ist demnach historisch und psychologisch wohl verständlich, daß ein für das Evangelium gewonnener Diasporajude die souveränen und exklusiven sittlichen Momente, welche dasselbe darbot[2], mit schon bestehenden Dispositionen in Bezug auf die relative Wertlosigkeit des Tempels und des Zeremoniengesetzes verband und das Ergebnis zog: der Messias Jesus *wird* den Tempelkultus abschaffen und das Zeremoniengesetz ändern. Man beachte dabei das Futurum; die Apostelgeschichte scheint hier sehr genau zu berichten: Stephanus hat nicht zu Änderungen aufgefordert — erst der als Messias wiederkehrende Jesus wird Wandel schaffen —, sondern er hat diese Änderungen prophetisch vorhergesagt und damit allerdings den Unwert der bestehenden Ordnungen behauptet. Zur Heidenmission hat er nicht aufgefordert, aber er hat sie durch sein Wort und seinen Tod doch mitbegründen helfen.

---

nensische Judentum (das Synedrium) schloß sich an. In dem embryonalen Stadium erscheint also die erste Christenverfolgung als eine Zänkerei und Spannung innerhalb des Diaspora-Judentums in Jerusalem.

[1]) Zumal nachdem derselbe wiederholt durch das verweltlichte Priestertum entweiht war.

[2]) Auch daran darf hier erinnert werden, daß Jesus selbst den Untergang des Tempels prophezeit hat. Ich halte mit *Weizsäcker* (a. a. O. S. 53) dieses Herrnwort für echt. Es ist zum Ausgangspunkt geworden für eine innere Entwicklung seiner Jünger, die sie schließlich zur Heidenmission geführt hat. Vgl. über das Herrnwort vom Untergang des Tempels und seine Bedeutung *Wellhausens* Kommentare zu den Synoptikern.

Stephanus wurde gesteinigt und starb, wie Hus, für eine Sache, deren Konsequenzen er wahrscheinlich noch nicht überschaute; seine Steinigung ist nicht auffallend — diese Art von Jesusgläubigen konnte das orthodoxe Judentum am wenigsten vertragen. Auch die Anhänger des Stephanus wurden verfolgt — grell war ja auf einmal die kleine Christenschar in ihrer Gefährlichkeit beleuchtet —; sie mußten Jerusalem verlassen, nicht aber die Apostel (Act. 8, 1); diese haben sich also mit Stephanus in dem Punkte der Anklage noch nicht für solidarisch erklärt[1]. Die Versprengten zogen in Judäa und Samarien umher und wirkten unfreiwillig-freiwillig als Missionare, d. h. als Apostel (Act. 8, 4); unter ihnen war der Gemeindepfleger Philippus der Bedeutendste; er predigte in Samarien und an der Küste. Wie er den äthiopischen Dynasten, einen Eunuchen, gewonnen und getauft hat, wird ausführlich berichtet (Act. 8, 26 ff.), und das ist wohl verständlich. Der Mann war kein Jude, sondern gehörte zu den „*φοβούμενοι τὸν θεόν*"; übrigens hätte er als Verschnittener auch nie Jude werden können. Indem er der christlichen Gemeinde zugeführt wird, er, der „halbe" Proselyt und Eunuch, ist eine starre Schranke bereits gefallen.

Allein ein Fall entscheidet noch nicht, und auch der zweite ähnliche Fall — Petrus tauft den „*φοβούμενος*" Cornelius in Cäsarea — kann die prinzipielle Bedeutung noch nicht gehabt haben, welche der Verfasser der Apostelgeschichte ihm gibt[2].

---

[1]) Dies scheint mir sehr wichtig und bezeugt zugleich die Treue der Berichterstattung der Apostelgeschichte an diesem Punkte. Verfolgt wurden augenscheinlich die Christen damals mit Auswahl; unbehelligt blieben solche, deren Devotion gegenüber dem Tempel und Gesetz zweifellos war, also zunächst auch noch Jacobus, Petrus und die anderen Apostel. Daß Petrus erst später, wenn auch nicht viel später, den ersten Schritt aus dem strengen Judentum getan hat, sagt die Apostelgeschichte deutlich genug. Anders Weizsäcker (a. a. O. S. 60 f.), der den ersten Schritt schon hierher verlegt, aber sonst richtig bemerkt: „Es ist einleuchtend, daß diese Erkenntnis (nämlich daß das Heil im Reiche, das zukünftige Heil, nicht mehr auf die Verpflichtung des Gesetzes gegründet sein kann) durch nichts so sehr erweckt und gefördert werden konnte, als wenn von pharisäischer Seite der Glaube an Jesus und sein Reich verfolgt wurde, weil durch denselben der unverbrüchlichen Dauer des Gesetzes uud dem Glauben an das Heil desselben Eintrag geschehe. Die Verfolgung ist daher die Befreiung des Christenglaubens, sie ist das Mittel, denselben zur Klarheit über sich selbst zu bringen. Und sie ist in diesem Sinne an der Urgemeinde nicht vergeblich gewesen."

[2]) Wenigstens hat sie sicher nicht dort gelegen, wo der Verfasser sie sucht; aber insofern war allerdings der Fall von hoher Bedeutung, als er Petrus nötigte, der Gesinnung und Praxis nun beizutreten, die die Stephanusfreunde bisher allein (ohne die Urapostel) befolgt hatten (s. die vorige Anmerkung). Die Bekehrung des Hauptmanns von Cäsarea führte den Petrus



So lange es sich um Proselyten, sei es auch um solche des weitesten Kreises, handelte, konnte selbst der strengste Judenchrist eine Auffassung finden, die ihm ihre Aufnahme erträglich erscheinen ließ: er konnte die recipierten Proselyten für Angehörige der Christengemeinde im weiteren Sinne halten, d. h. noch immer für Proselyten.

Der nächste und entscheidende Schritt geschah in Antiochien; er ging wiederum von den verjagten Stephanusfreunden aus (Act. 11, 19ff.), die auf ihren Missionswanderungen nach Phönicien, Cypern und Antiochia gekommen waren. Zwar die Mehrzahl von ihnen hielt sich streng an die Judenmission, aber einige — cyprische und cyrenische Männer[1] — predigten in der großen

---

und mit ihm einen Teil der jerusalemischen Gemeinde ein wichtiges Stück weiter. Übrigens ist nicht zu verschweigen, daß die ganze Perikope Bedenken in bezug auf ihre Geschichtlichkeit erregt. Lucas hat sie, in der Überzeugung, daß hier der große Wendepunkt gegeben sei, mit einer in seinem Werke sonst vermißten Ausführlichkeit behandelt.

[1]) Die Namen sind hier nicht genannt, aber c. 13, 1 werden als antiochenische Propheten und Lehrer der (Cyprier) Barnabas, Simeon-Niger, der Cyrener Lucius, Manahem, der Vertraute [man darf nicht „Milchbruder" übersetzen] des Tetrarchen Herodes, und Saulus genannt. Da nach Act. 11, 22 ff. Barnabas und Saulus erst nach Gründung der Gemeinde in Antiochien dorthin gekommen sind, so darf man vielleicht in den drei anderen Personen die Gründer der Gemeinde und also auch die ersten Heidenmissionare erkennen. Aber Barnabas muß unter den Begründern der Heidenmission doch an erster Stelle genannt werden; er muß die freie Anschauung selbständig erworben haben. Das zeigt das Verhältnis des Paulus zu ihm. Ein cyprischer Levit, gehörte er von Anfang an der jerusalemischen Urgemeinde an (vielleicht war er schon im Gefolge Jesu gewesen, s. Clemens, Strom. II, 20; Euseb., h. e. I, 12; Clemens Rom., Hom. 1, 9) und hatte sich in ihr durch einen Akt der Opferwilligkeit eine bedeutende Stellung verschafft (Act. 4, 36 f.). Unzweifelhaft ist er die Mittelsperson zwischen Paulus und den Uraposteln gewesen, so lange eine solche nötig war (Act. 9, 27), und ebenso der Vermittler zwischen Jerusalem und Antiochien (Act. 11, 22 ff.). Er ist auf der sogenannten ersten Missionsreise des Paulus fast die Hauptperson (Act. 13. 14). Seitdem er sich ganz der Heidenmission gewidmet hatte, scheint sein Ansehen in Jerusalem nicht das alte geblieben zu sein. Man mißtraute auch ihm, und er mußte, wie Paulus, sein Verhalten rechtfertigen (Act. 15; Gal. 2). In der kritischen Situation, die dann in Antiochien eintrat, hat er, von Petrus verführt, die Probe nicht bestanden (so wenigstens nach dem Bericht des Paulus Gal. 2, 13; aber was für Paulus Heuchelei gewesen wäre, brauchte es für ihn nicht zu sein). Die gemeinsame Missionstätigkeit mit Paulus hört nun auf (die Apostelgeschichte läßt sie auch mit einem Mißklang enden, aber nach ihr [c. 15, 36 ff.] haben sich die beiden Apostel darüber gestritten, ob Marcus mitzunehmen sei). Barnabas geht mit Marcus nach Cypern. Als Paulus den I. Corintherbrief und den Galaterbrief schrieb, war er noch als Missionar tätig, und sein Name war auch den Corinthern nicht unbekannt (s. I Cor. 9, 6). Daß Paulus den Galatern die „Heuchelei" des Barnabas nach Jahr und Tag noch erzählt, ist ein Beweis dafür, wie

Weltstadt Antiochia auch den Hellenen[1] und fanden bei ihnen eine gute Wirksamkeit. Diese Männer sind die ersten Heidenmissionare gewesen und haben die erste Heidenkirche — eben in Antiochia — gestiftet. In ihr Werk aber traten Barnabas und Paulus (Act. 11, 23ff.) ein, um schnell die eigentlich Leitenden zu werden[2].

Die bekehrten Hellenen in Antiochien, Syrien und Cilicien — denn dort entfalteten Barnabas und Paulus bald darauf ihre Mission — mögen in den ersten Jahren größtenteils frühere

---

unvergeßlich dem Apostel diese Katastrophe ist, in der die ganze Heidenmission auf dem Spiel gestanden hat, fordert aber nicht die Annahme, daß Paulus sich noch von Barnabas getrennt weiß. Er wird in jener Erzählung überhaupt nur erwähnt, um die Größe des Unheils, welches die Feigheit des Petrus angerichtet hatte, schlagend zu charakterisieren. Der gewählte Ausdruck *(καὶ Βαρνάβας συναπήχθη)* zeigt zudem, daß er halb willenlos mitfortgerissen wurde. Die Stelle I Cor. 9, 6 beweist, daß Paulus in Barnabas immer noch den Apostel Christi gesehen und in diesem Sinne in seinen Gemeinden von ihm gesprochen hat (s. auch Coloss. 4, 10; aus der Stelle geht hervor, daß Barnabas auch den asiatischen Christen als eine Größe bekannt war). Aber ein herzliches Verhältnis zwischen beiden, die so lange Zeit hindurch so Großes zusammen erlebt hatten, kann doch nicht bestanden haben; das Schweigen in den Briefen des Paulus und in der Apostelgeschichte (nach c. 15) ist beredt. Wir aber haben in Ansehung der Heidenmission nach Paulus Barnabas als den verdientesten zu schätzen, ja wir können ahnen — denn das lassen die Quellen gerade noch zu —, daß seine Verdienste in bezug auf die Beschwichtigung der Sorgen und des Argwohns der jerusalemischen Muttergemeinde noch weit größere gewesen sind, als die uns erhaltenen Berichte sagen. Vielleicht besitzen wir ein Schreiben des Barnabas — nicht den sogenannten Barnabasbrief, aber den Hebräerbrief. Die Zeugnisse, daß er der Verfasser sei, sind nicht schlecht, aber doch nicht ausreichend, und die inneren Gründe sprechen gegen diese Annahme. Ob er von Cypern aus nach Alexandrien gegangen ist und dort gewirkt hat, wie die pseudoclementinischen Homilien wissen wollen (Buch I u. II)?

[1]) So ist 11, 20 zu lesen, nicht „Hellenisten". — Daß gerade in Antiochien die heidenchristliche Predigt begonnen hat, ist nicht auffallend. Nur in einer internationalen, nivellierenden Großstadt war diese Wendung möglich oder drängte sich vielmehr auf, sofern sie nicht durch eine prinzipielle neue Erkenntnis bedingt war. Eine solche aber hat höchst wahrscheinlich jenen ersten Missionaren noch gefehlt. Sehr merkwürdig ist, daß man nichts von einem Gegensatz der Judenchristen und der Heidenchristen in Antiochien selbst hört. Die dort bekehrten Juden müssen sich, zersetzt und kosmopolitisch wie sie waren, der gesetzesfreien Gemeinschaft einfach angeschlossen haben. Erst die jerusalemische Gemeinde trug den Streit in die antiochenische hinein (s. Act. 15, 1 und Gal. 2, 11—13).

[2]) Alles, was sich in der Apostelgeschichte direkt oder entfernter auf Antiochien bezieht, ist besonders wertvoll; denn die Überlieferung, Lucas sei ein antiochenischer Arzt gewesen, verdient Glauben. Bereits c. 6 und die zugehörigen folgenden Stücke der Apostelgeschichte tendieren auf Antiochien.



„φοβούμενοι" gewesen sein[1], aber gewiß nicht ausschließlich. Jedenfalls bildete sich in Antiochien eine Gemeinde, die der Mehrzahl nach aus Unbeschnittenen bestand, und die nun selbst die Mission bei den Heiden in die Hand nahm[2]. Für diese Gemeinde kam zuerst — die heidnischen Gegner prägten den Namen — die Bezeichnung „Χριστιανοί" auf (Act. 11, 26). Diese Bezeichnung ist für sich selbst ein Beweis, daß sich die neue Gemeinde in Antiochien kräftig von der Judenschaft abhob[3].

Die heidenchristlichen Gemeinden Syriens und Ciliciens hielten das Gesetz nicht, wußten sich aber doch als das Volk Gottes im vollsten Sinne des Wortes und waren darauf bedacht, mit der Muttergemeinde in Jerusalem Fühlung zu haben und von ihr anerkannt zu werden[4]. Für die meisten dieser bekehrten kosmopolitischen Juden und Griechen genügte die Versicherung, daß Gott ja bereits durch die Propheten den Unwert der Opfer hat verkündigen lassen[5], und daß man deshalb alles Zeremonielle im Gesetz allegorisch deuten und sittlich verstehen müsse[6]. Auch die anderen heidenchristlichen Gemeinden, die sich nun durch unbekannte Missionare bildeten (z. B. die römische), urteilten zunächst so.

Allein so einfach hat sich der Apostel Paulus mit dem Gesetz nicht abgefunden. Entwertet durch den stillen auflösenden Gang der Zeit und der Verhältnisse war ihm kein Teil desselben; es bestand vielmehr in allen seinen Geboten zu Recht. Abrogiert kann es nur von dem werden, der es gegeben hat, von Gott

---

1) Cf. Havet, Le Christianisme T. IV p. 102: „Je ne sais s'il y est entré, du vivant de Paul, un seul païen — je veux dire un homme qui ne connût pas déjà, avant d'y entrer, le judaïsme et la Bible." Das ist wohl übertrieben, aber wird doch wesentlich richtig sein.

2) Act. 13, 1 ff.

3) Näheres über den Namen „Christen" s. im 3. Buch. — Die heidenchristliche theologische Terminologie, soweit das Heidenchristentum eine solche brauchte, muß auch in Antiochien entstanden sein.

4) Man vergleiche, was die Apostelgeschichte (11, 29 f.; 12, 25) von einer Spende erzählt, welche die jüngst gestiftete antiochenische Gemeinde nach Jerusalem zur Zeit der Hungersnot unter Claudius gesandt hat. Das war dieselbe Hungersnot, in der die Königin Helena von Adiabene die armen Jerusalemiten so reichlich unterstützte.

5) An dem Opferwesen hat man sich durchweg das Recht klar gemacht, den Buchstaben preiszugeben; denn das Opferwesen war bereits für weite Kreise in die Ferne gerückt und entwertet. Das übrige Gesetz folgte dann wie von selbst nach.

6) Daß dies die vulgäre heidenchristliche Anschauung war, erkennt man besonders deutlich aus der nachapostolischen Literatur. Sie war also in Kraft geblieben trotz der sehr abweichenden und energischen Lehre des Paulus.

selbst, und auch Gott kann es nur so aufheben, daß er es zugleich in seinem Rechte bejaht, d. h. für seine Erfüllung sorgt und es eben dadurch aufhebt. Dies alles ist geschehen: durch den Kreuzestod des Sohnes Gottes, Jesus Christus, und die Auferstehung ist das Gesetz erfüllt und aufgehoben. Ob diese Betrachtung und Spekulation eine sekundäre und abgeleitete war (gewonnen an dem Besitz des Geistes und des neuen Lebens, das der Apostel in sich fühlte), ob sie eine primäre war (gewonnen an der Gewißheit der Sündenvergebung), ob beides zusammentraf, diese Frage braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Genug, daß er überzeugt war, durch den Tod und die Auferstehung des Christus sei bereits die neue Zeit angebrochen: „Die Zukunft ist schon Gegenwart geworden, und der Geist regiert." In dieser Gewißheit erkannte er in dem Evangelium fest und sicher die neue Religionsstufe, wie er sich auch selbst als eine neue Kreatur fühlte. Die neue Religionsstufe ist die Stufe des Geistes und der Wiedergeburt, der Gnade und des Glaubens, des Friedens und der Freiheit: alles Alte, auch alle früheren Gottesoffenbarungen, hat sie als Religionen des Sündenstandes unter und hinter sich. Von hier aus konnte er, der Jude und Pharisäer, sogar die große Konzeption wagen, mit der er alle gesunde Religionsphilosophie und die ganze vergleichende Religionsgeschichte begründet hat, nämlich die „natürliche" Gotteserkenntnis der Menschheit bez. das, was sich unter dem Prinzipat des Gewissens in ihr entwickelt hatte, mit dem Gesetze des erwählten Volkes zusammenstellen (Röm. 1f.). Beides ist, wenn auch in verschiedener Weise und nicht gleichwertig, göttliche Offenbarung — das Beste, was die Menschheit bisher besessen hat —, und beides hat doch nicht ausgereicht, sondern den Sündenstand vermehrt und zum Tode geführt.

Eine neue Religion ist gegeben — eben deshalb ist die Heidenmission nicht eine Möglichkeit, sondern eine Pflicht, die Gesetzesfreiheit nicht eine Konzession, sondern die entscheidende und beseligende Form des Evangeliums. Daß es in keinem Sinn Gesetz ist, sondern Gnade und Gabe, darin liegt ja sein Wesen begründet. Der geborene Jude mag sich auch als Christ beschneiden lassen und die Gesetzesgebote halten — er hält damit das jüdische Volk in Kraft, dessen Rolle im weltgeschichtlichen Plane Gottes noch nicht ausgespielt ist —[1], aber für seine

[1]) Indessen da der geborene Jude, der Christ geworden, nach der Meinung des Paulus mit den Heidenchristen in Lebens- und Tischgemeinschaft treten soll, so wird damit die Gesetzesbeobachtung an einem sehr wichtigen Punkte durchbrochen. Über dies Problem hat Paulus wohl nur deshalb nicht weiter nachgedacht, weil er an das nahe Weltende glaubte.



Seligkeit ist das Gesetz belanglos; der geborene Heide aber darf sich nicht beschneiden lassen und darf das Gesetz nicht halten; denn er würde durch solches Tun erklären, daß Christus umsonst gestorben ist.

In diesem Sinne hat der große Apostel den Heiden Christus den Gekreuzigten gepredigt und die Heidenmission sowohl prinzipiell begründet als tatsächlich verwirklicht. Was die anderen vor ihm getan, war, gemessen an seiner Überzeugung, unbefestigt und fragwürdig; es schien zu demselben Ziele zu führen, aber es wurde weder dem Gesetze noch dem Evangelium ganz gerecht. Paulus zertrümmerte mit dem Kreuz Christi die Religion Israels, während er sie doch mit größerer Ehrfurcht und strengerem Gehorsam umfaßte, als jene; er erklärte, die Zeit Israels sei abgelaufen. Zwar mit einer fast unbegreiflichen Pietät ehrte er die Judenchristengemeinde Jerusalems, aus der ihm doch soviel Feindschaft entgegengebracht wurde; aber er ließ darüber keinen Zweifel, daß nun „die Zeiten der Heiden" gekommen seien, daß also judenchristliche Gemeinden, wenn sie nicht mit den heidenchristlichen zu der einen „Kirche Gottes" verschmölzen, in ihrer Exklusivität ein wirkliches Existenzrecht nicht mehr besäßen. Seine religiöse und religionsgeschichtliche Konzeption war, auf den Kern gesehen, von größter Einfachheit, weil sie auf einer einzigen Tatsache fußte. Auf eine kurze Formel aber läßt sie sich nicht bringen, ohne bis zur Flachheit entstellt zu werden, sie ist immer nur in einem paradoxen Medium lebendig. An Stelle des Mittels und der Mittel, die er aufgebracht hat, und in denen sie für ihn gültig und gesichert war, können auch andere Mittel treten: das haben bereits in der nächsten Generation der Verfasser des Hebräerbriefes und jener große Unbekannte bewiesen, der die johanneischen Schriften geschrieben hat. Seitdem sind noch viele andere Lehrer aufgetreten, die das paulinische Evangelium anders begründet haben — ich nenne aus dem 2. Jahrhundert zwei so verschiedene, wie Marcion und Clemens Alexandrinus —; aber was sie transformierten, war nicht die Frucht und der Kern. In dem Kerne sind sie vielmehr mit dem Apostel einig: der nachgeborene Historiker hat das hohe Vorrecht, dort Einheit in den ersten und letzten Dingen sehen zu dürfen, wo die Begründungen und Beweise sehr verschieden sind.

Paulus, der Pharisäer, hat das Volk Israel und die Religion Israels in der Geschichte entthront[1]; er hat das Evangelium von

[1]) Kein Wunder, daß die Juden später behaupteten, er sei ein verkappter Heide; s. Epiph., haer. 30, 16: *καὶ τοῦ Παύλου κατηγοροῦντες οὐκ αἰσχύνονται ἐπιπλάστοις τισὶ τῆς τῶν ψευδαποστόλων αὐτῶν κακουργίας καὶ πλάνης λόγοις πεποιημένοις. Ταρσέα μὲν αὐτόν, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ καὶ οὐκ ἀρνεῖται,*.

dem jüdischen Boden losgerissen und auf den Boden der Menschheit verpflanzt[1]. Kein Wunder, daß die volle Reaktion des Judentums gegen das Evangelium nun erst begann — die Reaktion der Juden und der Judenchristen. Die Feindschaft der Juden zeigt jedes Blatt der Apostelgeschichte vom 12. Kapitel an[2], und auch aus den evangelischen Berichten, deren Quellen bis in die Zeit vor d. J. 65 zurückreichen, lernt man sie kennen[3]. Die Juden versuchten nun die palästinensischen Gemeinden auszurotten und die christlichen Missionare zum Schweigen zu bringen. Sie haben das Werk des Paulus unter den Heiden auf Schritt und Tritt zu hemmen gesucht. Sie haben die Christgläubigen und Christus in ihren Synagogen verflucht; sie haben die Massen und die Obrigkeit in allen Ländern aufgehetzt; sie haben die furchtbaren Vorwürfe gegen die Christen, die schon im Zeitalter Trajans eine Rolle spielten, systematisch und offiziell in die Welt gesetzt *(ὑμεῖς τῆς κατὰ τοῦ δικαίου καὶ ἡμῶν τῶν ἀπ᾽ ἐκείνου κακῆς προλήψεως*

---

*λέγοντες ἐξ Ἑλλήνων δὲ αὐτὸν ὑποτίθενται, λαβόντες τὴν πρόφασιν ἐκ τοῦ τόπου διὰ τὸ φιλάληθες ὑπ᾽ αὐτοῦ ῥηθέν, ὅτι, Ταρσεύς εἰμι, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης. εἶτα φάσκουσιν αὐτὸν εἶναι Ἕλληνα καὶ Ἑλληνίδος μητρὸς καὶ Ἕλληνος πατρὸς παῖδα, ἀναβεβηκέναι δὲ εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ χρόνον ἐκεῖ μεμενηκέναι, ἐπιτεθυμηκέναι δὲ θυγατέρα τοῦ ἱερέως πρὸς γάμον ἀγαγέσθαι καὶ τούτου ἕνεκα προσήλυτον γενέσθαι καὶ περιτμηθῆναι, εἶτα μὴ λαβόντα τὴν κόρην ὠργίσθαι καὶ κατὰ περιτομῆς γεγραφέναι καὶ κατὰ σαββάτου καὶ νομοθεσίας.*

[1]) Niemand hat das Ergebnis der Verpflanzung erhabener ausgedrückt als Lucas in der Geburtsgeschichte Jesu (c. 2), und zwar in den Worten, die er dem Engel und den Engeln in den Mund legt. — Von der Schätzung des Paulus in der Heidenkirche, einem sehr komplexen Problem, kann hier nicht gehandelt werden. Die höchste Schätzung findet sich bei den Marcioniten. Origenes (Hom. XXV in Lucam, t. 5 p. 181 f. ed. Lommatzsch) erzählt uns, sie lehrten, Paulus sitze im Himmel zur Rechten Christi und Marcion zur Linken. Er fährt fort: „Porro alii legentes: Mittam vobis advocatum spiritum veritatis, volunt intellegere apostolum Paulum". Auch wenn die letzteren in katholischen Kreisen zu suchen wären, was mir nicht wahrscheinlich ist, wäre diese Auffassung für die Großkirche nicht charakteristisch, sondern etwas Singuläres.

[2]) Nun begann auch der König Herodes die Verfolgung und zwar richtete er sich gegen das Kollegium der Zwölfe (Act. 12). Er statuierte ein Exempel und ließ den Jacobus Zebedäi hinrichten (warum er ihn herausgegriffen hat, wissen wir nicht). Dann ließ er den Petrus in Ketten legen, aber dieser entging dem Tode, mußte jedoch Jerusalem verlassen. Dies geschah im J. 12 p. mortem Chr. Seitdem scheinen nur noch einzelne Apostel in Jerusalem geblieben zu sein. Zur Zeit des sog. Apostelkonzils ist zwar Petrus wieder daselbst, aber die Konvention schließt Paulus nicht mit den Elfen, sondern nur mit ihm, dem Herrenbruder Jacobus und Johannes. Wo waren die übrigen? Waren sie nicht mehr in Jerusalem, oder zählten sie in dieser Angelegenheit nicht mit?

[3]) S. die Aussendungsreden in den synoptischen Evangelien und auch die große eschatologische Rede.

*αἴτιοι)* und die Verleumdungen über Jesum aufgebracht[1]; sie haben den heidnischen Christenfeinden das literarische Material geliefert; sie haben — wenn nicht alles täuscht — die neronische Christenhetze inspiriert und fast überall bei den späteren blutigen Verfolgungen im Hintergrunde oder im Vordergrunde der Aktion gestanden — „fontes persecutionum“ nennt Tertullian die Synagogen —; sie haben das Heidenchristentum, das sie doch gar nichts anzugehen schien, instinktiv als ihren eigentlichen Feind empfunden. Die Juden taten, was sie mußten: sie beschleunigten den Prozeß, der die volle Befreiung der neuen Religion von der alten bedeutete, und der dem Judentum die Lösung der schon begonnenen Aufgabe, sich zur Weltreligion auszugestalten, entzog. In diesem Sinn hat die jüdische Feindschaft etwas Befriedigendes: sie half die beiden Religionen völlig von einander trennen und verstärkte, wenn es noch nötig war, in den Heidenchristen die Gewißheit, daß ihre Religion eine neue Schöpfung darstelle, und

---

[1]) Justin (Dial. 17, cf. 108. 117), nachdem er die Juden für die Verleumdungen der Christen verantwortlieh gemacht, behauptet, daß die jüdische Regierung in Jerusalem ausgesandt habe *ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντας αἵρεσιν ἄθεον Χριστιανῶν πεφηνέναι, καταλέγοντας ταῦτα, ἅπερ καθ' ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσιν, ὥστε οὐ μόνον ἑαυτοῖς ἀδικίας αἴτιοι ὑπάρχετε, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἁπλῶς ἀνθρώποις*, cf. 117: *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὄνομα βεβηλωθῆναι κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ βλασφημεῖσθαι οἱ ἀρχιερεῖς τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διδάσκαλοι εἰργάσαντο*, u. c. 108: *ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτὸς . . . . πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι, κατειπόντες δεδιδαχέναι καὶ ταῦτα ἅπερ κατὰ τῶν ὁμολογούντων Χριστὸν καὶ διδάσκαλον καὶ υἱὸν θεοῦ εἶναι παντὶ γένει ἀνθρώπων ἄθεα καὶ ἄνομα καὶ ἀνόσια λέγετε.* Verfluchung der Christen in den Synagogen: Dial. 16 (dazu: *οὐκ ἐξουσίας ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας* [die Römer], *ὁσάκις δὲ ἂν ἐδύνητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε*). 47. 93. 95. 96. 108. 117. 137: hier sagt Justin, daß die Verfluchung Christi im synagogalen Gottesdienst auf Anordnung der Archisynagogen *μετὰ τὴν προσευχὴν* geschieht (daß sich die jüdischen Proselyten aus den Heiden noch feindlicher gegen die Christen benehmen als die Juden selbst, sagt Justin ausdrücklich, Dial. 122); Hieron. in Jesaj. 52, 5; Epiphan., haer. 29, 9. — Justin, Apol. I, 10; I, 31 (im Barkochbakrieg wurden die Judenchristen blutig von den Juden verfolgt). Tertull. ad nat. I, 14: „et credidit vulgus Iudaeo; quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae?“ adv. Marc. III, 23; adv. Jud. 13: „ab illis enim incepit infamia“; Scorpiace 10: „synagogae Iudaeorum fontes persecutionum“. Iren. IV, 21, 3: „ecclesia insidias et persecutiones a Iudaeis patitur“. IV, 28, 3: „Iudaei interfectores domini . . . . apostolos interficientes et persequentes ecclesiam“. Origenes bezeugt wiederholt, daß die Juden die Urheber der Verleumdungen gegen die Christen seien. Dazu s. Stellen wie Hom. I in Ps. 36 (t. 12 p. 154 ed. Lomm.): „Etiam nunc Iudaei non moventur adversus gentiles, adversus eos, qui idola colunt et deum blasphemant, et illos non oderunt nec indignantur adversus eos; adversus Christianos vero insatia

daß sie selbst nicht nur die Zugelassenen zweiter Ordnung, sondern das neue Volk Gottes seien, das an Stelle des alten getreten ist[1].

Aber auch die Judenchristen nahmen den Kampf auf; sie stellten an die antiochenische Gemeinde von Jerusalem aus die Forderung der Beschneidung. Die Folge dieser Forderung war das sogenannte Apostelkonzil. Wir haben zwei Berichte über dasselbe (Gal. 2 und Act. 16); aber jeder läßt an sich viel zu wünschen übrig, und beide sind schwer vereinbar. Der des Paulus ist mehr hingewühlt als hingeschrieben und strebt so gewaltsam der Mitteilung des schließlichen Ausgangs zu, daß die Vorstufen aus den abgerissenen Sätzen teils gar nicht, teils nur unsicher zu erkennen sind; der andere hat den endgültigen Ausgang, wenn

---

bili odio feruntur" (s. auch p. 155). Vor allem ist der Bericht des Eusebius (in Jesaj. 18, 1 f.) von Wichtigkeit, dessen Quelle man leider nicht kennt (Justin ist jedenfalls nicht die Quelle desselben): *εὕρομεν ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν, ὡς οἱ τὴν Ἱερουσαλὴμ οἰκοῦντες τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ἱερεῖς καὶ πρεσβύτεροι γράμματα διαχαράξαντες εἰς πάντα διεπέμψαντο τὰ ἔθνη τοῖς ἁπανταχοῦ Ἰουδαίοις διαβάλλοντες τὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν ὡς αἵρεσιν καινὴν καὶ ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ, παρήγγελλόν τε δι' ἐπιστολῶν μὴ παραδέξασθαι αὐτήν .... οἵ τε ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολὰς βιβλίνας κομιζόμενοι .... ἁπανταχοῦ γῆς διέτρεχον, τὸν περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐνδιαβάλλοντες λόγον. ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.* Nach dieser Stelle ist Paulus ein „Apostel" gewesen, bevor er ein Apostel wurde, und es läßt sich die Frage wohl aufwerfen, ob jene Eigenschaft nicht mit dazu beigetragen hat, daß er sich, Christ geworden, in und mit seinem Christenstand sofort zum Apostel berufen fühlte.

[1]) In diesem Zusammenhang hat man auch auf den christlichen Sprachgebrauch von *ἔθνη* („gentes", „gentiles") zu achten. Das Alte Testament stellt die *ἔθνη* dem Volke Israel gegenüber (unter Umständen wird natürlich auch dieses zu den „Völkern" gerechnet), und daher war es den Juden ganz geläufig, auch die anderen Religionen lediglich dadurch zu charakterisieren, daß sie die Religionen der *ἔθνη* seien. Somit hatte *ἔθνη* bereits im vorchristlichen Zeitalter bei den Juden eine Bedeutung, die sich mit unserem Wort „Heiden" (das vielleicht das von den Deutschen rezipierte Wort *ἔθνη* selbst ist; s. darüber später) ungefähr deckte. Paulus — und augenscheinlich nicht er allein — konnte es daher nicht bestehen lassen, daß ein für das Evangelium gewonnener Nicht-Jude noch zu den *ἔθνη* gerechnet wurde. Er gehörte einst zu ihnen, nun aber nicht mehr (s. z. B. I Cor. 12, 2: *οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἴδωλα ... ἤγεσθε*); er zählt jetzt zum wahren Israel bez. zu dem neuen Volke. Offenbar sollte ursprünglich damit nicht gesagt sein, daß er seine Nationalität wirklich gewechselt hätte; allein es mußte den christlichen Kosmopolitismus und wiederum das Selbstbewußtsein, auch politisch etwas Besonderes zu sein, mächtig fördern, wenn man sich in dieser Weise einerseits allen *ἔθνη* gegenüber stellte, andererseits sich als das neue Weltvolk faßte und von den Juden nichts wissen wollte. Daß, wo der Zusammenhang unmißverständlich war und es nur auf die nichtjüdische Herkunft ankam, auch Christen noch als zu den *ἔθνη* gehörig bezeichnet worden sind, braucht kaum besonders erwähnt zu werden.

nicht alles trügt, durch die ungehörige Kombination mit einer anderen, späteren Aktion völlig verwirrt und erregt auch sonst Bedenken. Aber feststellen läßt sich noch, daß Petrus, Johannes und Jacobus das Werk des Paulus anerkannt und ihm keine Vorschriften für seine Missionswirksamkeit gemacht haben; sie selbst aber wollten, wie bisher, ausschließlich bei der Judenmission bleiben. Die Vereinigung von Juden- und Heidenchristen zu einer Gemeinschaft des Gottesdienstes und des Lebens wurde zunächst von Paulus nicht erreicht; nur das Prinzip war zum Siege gekommen. Weite Kreise der Judenchristen haben auch diese, freilich in sich haltlose und kurzlebige Konvention nicht anzuerkennen vermocht, und dennoch war sehr viel gewonnen — durch die Abmachung selbst und noch mehr dadurch, daß sie über sich hinauswies. Die Judenchristen spalteten sich. Wie sie dabei Jahre hindurch (in Jerusalem und sonst) doch haben zusammenhalten können, ist ein schweres Rätsel. Der eine Teil fuhr fort, den Paulus und sein Werk mit glühender Feindschaft und mit allen Mitteln zu verfolgen: man suchte ihn zu vernichten. Gewiß war auch ehrliche Überzeugung dabei, die Paulus freilich nicht zu sehen vermochte; doch hat er diesen „Eiferern um das Gesetz" auf palästinensischem Boden bis zuletzt Konzessionen gemacht; nur außerhalb Palästinas ließ er sie nicht gelten, sobald sie auch Heiden für ihre Form des Christentums gewinnen wollten. Der andere Teil — und auf diesen Boden stellten sich Petrus und vielleicht noch andere Urapostel — begann bald, wenn auch tastend und unsicher, über die Konvention hinauszugehen und auf dem außerpalästinensischen Gebiet mit den Heidenchristen in Lebensgemeinschaft zu treten, auch die Judenchristen in diesem Sinne anzuleiten. Diese unsicheren Versuche endigten mit einer neuen Konvention, durch welche nun eine wirkliche Lebensgemeinschaft ermöglicht wurde. Bedingung war, daß die Heidenchristen sich vom Götzenopferfleisch, vom Genuß des Bluts und des Erstickten und von der Hurerei enthalten sollten. Seitdem ist Petrus und vielleicht noch dieser oder jener aus der Zahl der Urapostel in die Heidenmission eingetreten. Die letzte Schranke war gefallen[1].

[1]) Daß es in der Diaspora — und zwar nicht nur in den Palästina benachbarten Provinzen — ursprünglich auch judenchristliche Gemeinden gegeben hat (nicht nur einen judenchristlichen Bestand innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden), darf man wohl annehmen. Aber solche judenchristliche Gemeinden müssen sich in Kleinasien, oder wo sie sonst existierten, verhältnismäßig schnell mit den heidenchristlichen, paulinischen verschmolzen haben. Die Gemeinden von Smyrna und Philadelphia scheinen um das Jahr 93 (Apoc. Joh.) wesentlich aus bekehrten Juden bestanden zu haben; sie stehen aber im Verbande der anderen Gemeinden, als wären sie heidenchristliche.

Bewundern wir die Größe des Paulus, so gilt unsere Bewunderung nicht minder den Uraposteln, die um des Evangeliums willen auf eine Lebensweise eingingen, die ihr Herr und Meister, mit dem sie gegessen und getrunken, sie nicht gelehrt hatte.

Das Judenchristentum, welches in Lebensgemeinschaft mit den Heidenchristen trat, hob sich damit selbst auf: Petrus ist in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit kein „Judenchrist" mehr gewesen, sondern „Hellene" geworden[1]; aber noch blieben zwei judenchristliche Parteien, nämlich die, welche auf der Konvention des Apostelkonzils verharrte, den Heidenchristen ihren Segen gab, aber im Leben von ihnen abrückte, und die, welche die Heidenkirche als eine Pseudokirche zu bekämpfen fortfuhr. Eine kirchengeschichtliche Bedeutung kommt beiden nicht mehr zu, dazu waren sie numerisch zu schwach; Justin, der es wissen mußte, sagt Apol. I, 53, das jüdische Volk habe Jesum verworfen „*πλὴν ὀλίγων τινῶν*". In der Diaspora waren Judenchristen — Syrien und Ägypten ausgenommen — kaum vertreten[2], dort fühlten sich

---

[1]) S. Pseudoclemens, Hom. XI, 16: *ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἰουδαῖος Ἕλλην.* Die Missionstätigkeit muß Petrus zuletzt ganz an die Seite des Paulus gerückt haben (s. I Clem. 5) — sonst bliebe seine Schätzung in der Heidenkirche vollends unerklärlich —, aber wir wissen nichts Genaueres über sie. Zufällig erfahren wir (Gal. 2), daß er in Antiochien gewesen ist. Der I. Corintherbrief macht es wahrscheinlich, daß er bald nach der Stiftung der corinthischen Gemeinde vorübergehend auch nach Corinth gekommen ist. Es ist auch ein Zufall zu nennen, daß wir das hören. Lucas hat nach c. 12 der Apostelgeschichte das Interesse für die Missionstätigkeit des Petrus verloren; warum, ist nicht recht klar. Wenn er bei Judenchristen in universalem Sinn gewirkt hat, ohne doch ihre Lebensführung von dem Judentum sofort zu befreien, so versteht man es, daß die heidenchristliche Überlieferung kein besonderes Interesse an seiner Tätigkeit genommen hat. Einmal aber muß in seinem Leben der Moment eingetreten sein, in welchem er ganz auf die heidenchristlichen Grundsätze eingegangen ist. Man kann vermuten, daß das nicht erst in Rom geschehen ist, sondern schon damals, als er in Corinth war. (In Rom war er kaum wenige Monate, dann wurde er gekreuzigt. Wir besitzen dafür ein urkundliches Zeugnis, das merkwürdigerweise bisher nicht beachtet worden ist. Porphyrius schreibt bei Macarius Magnes (III, 22): *ἱστορεῖται μηδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι.* Das kann sich nur auf den römischen Aufenthalt beziehen. Das Zeugnis ist um so wichtiger, als Porphyrius lange in Rom gelebt und dort eingehend sich mit dem Christentum befaßt hat. Sollte aber der Heide bei Macarius nicht Porphyrius selbst sein, so hat er ihn ausgeschrieben). Dennoch müssen wir gestehen, daß uns die Mittel fehlen, um jene Schätzung des Petrus wirklich erklären zu können, die ihn erst neben (s. Clemens und Ignatius), dann über Paulus gestellt hat. Auch daß der Brief, den wir im N. T. als I. Petrusbrief lesen, ihm beigelegt worden ist, ist ein Rätsel, das kaum mindere Schwierigkeiten bereitet als die Annahme, das Schreiben sei wirklich von ihm.

[2]) Doch haben einzelne Versuche der Propaganda nicht gefehlt. Dahin gehören die Grundschriften der pseudoclementinischen Literatur, gehört

die Heidenchristen als die Herren, ja fast als die Einzigen[1], und es dauerte nur noch bis gegen das Jahr 180, da wurden die Judenchristen in die Ketzerkataloge der großen Kirche eingerückt. Man zahlte ihnen also heidenchristlicherseits mit der gleichen Münze heim: die Ketzer machten ihre früheren Richter zu Ketzern.

Aber auch die Beziehungen der Judenchristen zu ihren Stammesgenossen, den Juden, verschlechterten sich bald — soweit überhaupt leidliche Beziehungen bestanden hatten. Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels scheint hier die letzte Krise, die mit dem vollen Bruch endigte, hervorgerufen zu haben[2]. Kein Christ, mochte es auch ein einfacher Judenchrist sein, konnte die Katastrophe des jüdischen Staates, seiner Stadt und seines Heiligtums, für etwas anderes halten als für die gerechte Strafe des Volkes, das seinen Messias gekreuzigt hatte. Damit hörte er eigentlich auf, Jude zu sein — gewiß hat übrigens die Katastrophe das exklusive palästinensische Judenchristentum dezimiert und eine beträchtliche Anzahl sei es zum Judentum zurückgeführt sei es in die große Kirche getrieben —; denn ein Jude, der den Untergang seines Staates und des Tempels als göttliche Schickung acceptierte, mordete sich damit selbst. Indessen, welcher Inkonsequenz sind nicht Gefühle fähig, die an eine starke Überlieferung gebunden sind! Es gab doch Judenchristen, die nach dem Fall Jerusalems das blieben, was sie waren, also augenscheinlich über den Fall des Tempels klagten und doch in diesem Fall eine gerechte Strafe sahen! Durften sie wünschen, daß der Tempel wieder erbaut würde, oder durften sie das nicht wünschen? Daß sie ihren Landsleuten, den echten Juden, nun zum doppelten Ärgernis wurden, ist wohl verständlich. So gerieten diese armen Leute dauernd zwischen zwei Feuer: die Juden verfolgten sie mit grimmem Haß[3], und die Heidenkirche beurteilte sie als

---

Symmachus und seine literarische Tätigkeit am Ende des 2. Jahrhunderts sowie jener Elkesait Alcibiades aus Apamea in Syrien, der nach Rom kam, und von dem Hippolyt in den Philosophumenen berichtet. Das gnostische Judenchristentum — ihm sind alle diese Erscheinungen zuzurechnen — konnte mehr Gehör in der Heidenwelt erhoffen als das strenggläubige, da es synkretistisch war. Auf Einzelheiten hier einzugehen, würde zu weit führen.

[1]) Wie sich das Blatt gewendet hat, erkennt man bei Justin, Dial. 47. Die Heidenchristen lassen sich längst keine Bedingungen mehr vorschreiben, sondern sie erwägen ihrerseits, ob und wie weit sie Judenchristen als christliche Brüder anerkennen können, und verfahren dabei sehr rigoros.

[2]) Wann sich die Judenchristen von jeder Beziehung zu den Synagogen getrennt haben bez. trennen mußten, wissen wir nicht; wir können nur vermuten, daß, wenn diese Beziehungen bis zum Jahre 70 bestanden haben, sie dann aufhörten.

[3]) Epiphanius (h. 29, 9): *οὐ μόνον οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν,*

Ketzer, d. h. als Nichtchristen. „Semijudaei“ und „Semichristiani“ zugleich hat sie Hieronymus genannt, der sie noch persönlich gekannt hat[1]. Er hat nicht Unrecht; sie waren wirklich „Halbe“; sie waren Halbe, obgleich sie die Lebensweise befolgten, die Jesus selbst befolgt hatte. Unter dem Druck des Buchstabens Jesu sind sie langsam gestorben.

Kaum gibt es eine Tatsache, die des Nachdenkens so würdig ist, wie die, daß die Religion Jesu auf jüdischem und auch auf semitischem Boden keine Wurzeln hat fassen können[2]. Es muß doch etwas in dieser Religion gelegen haben und liegen, was dem freieren griechischen Geist verwandt ist. In gewisser Weise ist ja das Christentum bis auf den heutigen Tag griechisch geblieben; denn die Formen, die es auf diesem Boden angenommen hat, sind in den großen Kirchen — auch im Protestantismus — wohl modifiziert, aber nicht abgestreift worden. Welche Kraftprobe aber ist es gewesen, die diese Religion im zartesten Kindesalter erlebt hat! „Gehe aus deinem Vaterland und aus deiner Freundschaft in ein Land, das ich dir zeigen will, und ich will dich zum großen Volke machen.“ Der Islam ist in Arabien entstanden und überall arabische Religion geblieben; die Kraft seiner Jugend war auch die Kraft seines Mannesalters. Die christliche Religion ist, fast unmittelbar nach ihrer Erscheinung, aus dem Volke vertrieben worden, dem sie angehörte. Sie mußte so gleich anfangs unterscheiden lernen, was Kern und was Schale sei[3].

Für den dezidierten Antijudaismus, der sich bereits in der ältesten Heidenchristenheit ausbildete, ist Paulus nur zum Teil verantwortlich. Lehrte er auch, daß die Zeiten der Juden (*πᾶσιν*

---

*τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι φάσκοντες ὅτι· Ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. καὶ γὰρ τούτοις περισσότερον ἐνέχουσι, διὰ τὸ ἀπὸ Ἰουδαίων αὐτοὺς ὄντας Ἰησοῦν κηρύσσειν εἶναι Χριστόν, ὅπερ ἐστὶν ἐναντίον πρὸς τοὺς ἔτι Ἰουδαίους τοὺς Χριστὸν μὴ δεξαμένους.*

[1]) Epiphanius (l. c.) sagt von ihnen: *Ἰουδαῖοι μᾶλλον καὶ οὐδὲν ἕτερον· πάνυ δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν.*

[2]) Die Syrer bilden eine gewisse Ausnahme; aber wie stark gräcisiert diese syrische Kirche, obgleich sie ihre eigene Sprache beibehalten hat!

[3]) Das Evangelium verband sich besonders enge mit dem Griechentum, aber exklusiv ist es auch in dieser Verbindung in unserer Periode nicht geworden; im Gegenteil — man legte, wie schon der Apostel Paulus getan, das höchste Gewicht darauf, daß alle Völker berufen seien und das Evangelium von Angehörigen aller Nationen aufgenommen sei. Als primi inter pares galten allerdings die Griechen, und ihr Ansehen mußte in dem Maße wachsen, als man auf die Tradition Gewicht legte und diese doch nicht bis zu den Juden zurückführen konnte und durfte (die Berufung auf die jerusalemische Gemeinde war seit der Mitte des 2. Jahrhunderts eine Berufung auf



*ἀνϑρώποις ἐναντίων,* I Thess. 2, 15) jetzt vorüber seien, so konnte und wollte er doch an eine definitive Verstoßung des Volkes Gottes nicht glauben; sein letztes Wort darüber hat er Röm. 11 gesprochen: *οὐ ϑέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐϑνῶν εἰσέλϑῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωϑήσεται .... ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ ϑεοῦ.* In diesem Sinn ist Paulus Judenchrist geblieben: die Zweiheit der Menschheit (Juden und „Völker") bleibt trotz der einen Kirche Gottes, die sie umspannt, in gewisser Weise bestehen, und diese Kirche hebt die besonderen den Juden geschenkten Verheißungen nicht auf.

Aber dieser Standpunkt ist dem Paulus eigentümlich geblieben. Diejenigen, welche sich ausschließlich durch das Mittel der Allegorie von dem Buchstaben der alttestamentlichen Religion und von dieser selbst befreiten — sie bildeten die große Mehrzahl —, hatten für die paulinische Betrachtung keinen Sinn und durften sie gar nicht gelten lassen; denn blieb sie auch nur an einem Punkte bestehen, so war damit das Recht der allegorischen Auffassung und damit das Recht der Heidenkirche überhaupt in Frage gestellt[1]. Kommt dem Volke Israel noch ein Sonderrecht zu, bedeutet auch nur eine Sonderverheißung irgend etwas, muß auch nur ein Buchstabe in Kraft erhalten bleiben — wie darf das Übrige spiritualisiert und auf ein fremdes Volk übertragen werden? Konsequent folgte aus dieser Betrachtung, daß das jüdische Volk nun verworfen ist, daß es Ismael ist und nicht Isaak, Esau und nicht Jakob. Aber auch dieses Urteil konnte noch nicht genügen. Wenn die geistige Deutung des Alten Testaments die richtige ist und die buchstäbliche die falsche, so ist jene von Anfang an die richtige gewesen; denn nicht kann heute richtig sein, was gestern noch falsch war. Nun aber hat das jüdische Volk von Anfang an und stets die buchstäbliche Deutung befolgt — es hat sich beschneiden lassen, es hat blutige Opfer gebracht, es hat die Speisegesetze beobachtet —, also ist es stets im Irrtum gewesen und hat durch solchen Irrtum bewiesen, daß es niemals das erwählte Volk war. Das er-

---

eine griechische, nicht auf eine jüdische Gemeinde). In diesem Sinne empfanden sich auch die Lateiner den Griechen gegenüber als die sekundären; doch verstand die römische Kirche bald, diesen Nachteil wett zu machen. Im Osterstreit um das Jahr 190 kamen zuerst gewisse Rivalitäten zum Ausdruck; aber es waren nicht nationale — die römische Gemeinde war damals noch überwiegend griechisch —, sondern provinzialkirchliche.

[1]) Die paulinische Lehre vom Gesetz und vom alten Bunde wurde, wie die nachapostolische Literatur lehrt, in weiten Kreisen nicht verstanden und daher nicht oder nur in Fragmenten rezipiert.

wählte Volk war stets das christliche; es war gleichsam latent immer vorhanden — der jüngere Bruder ist in Wahrheit der ältere —, wenn es auch erst mit Christus in die Erscheinung getreten ist. Das jüdische Volk hat von Anfang an die Verheißung verloren; ja ob sie je ihm gegolten hat, selbst darüber läßt sich streiten; jedenfalls beweist die buchstäbliche Deutung der göttlichen Willensoffenbarungen, daß es von Gott verlassen und unter die Führung des Teufels gekommen ist. Ist das aber klar, so muß auch noch der letzte Schritt getan und das letzte Urteil ausgesprochen werden: das Alte Testament, dieses ganze Buch, geht die Juden überhaupt nichts an. Widerrechtlich und frech haben sie es an sich gerissen, mit Beschlag belegt, und suchen es seinem einzigen Eigentümer zu entziehen, verfälschen es durch ihre Auslegungen, ja selbst durch Korrekturen und Streichungen. Jeder Christ muß ihnen daher den Besitz des Alten Testaments absprechen; ein Christ, der sagen würde, dieses Buch gehört uns und den Juden, der sündigt: das Buch gehört von Anfang an, jetzt und immerdar den Christen allein[1]; die Juden aber sind das schlimmste, gottloseste und gottverlassenste Volk unter allen Völkern[2], das eigentliche Teufelsvolk, die Synagoge des Satan, die Genossenschaft der Heuchler[3]. Die Kreuzigung des Herrn — das ist die Signatur dieses Volkes[4]. Nun aber hat sie Gott auch offenkundig und vor aller Welt dem Verderben dahin gegeben: ihr Tempel ist verbrannt, ihre Stadt ist zerstört, ihr Gemeinwesen ist vernichtet, ihr Volk ist zerstreut — es darf Jerusalem nicht einmal mehr betreten[5]. Man kann

[1]) Die unbequeme Tatsache, daß den Juden das Buch nicht entrissen worden ist, und daß sie es noch immer haben und brauchen, legt sich Pseudo-Justin (Cohort. 13) also zurecht: die Juden bewahren nach Gottes Anordnung das Alte Testament auf, damit, wenn die heidnischen Gegner den Christen Fälschungen (der Weissagungen) vorwerfen, der Gegenbeweis geführt werden kann. Aber Justin macht den Juden den Vorwurf (im Dialog), daß sie das A. T. im antichristlichen Sinne verfälscht hätten. Seine Beweise sind aber nichtig.

[2]) Justin z. B. beurteilt die Juden nicht günstiger als die Heiden, sondern ungünstiger (s. Apol. I, 37. 39. 43. 44. 47. 53. 60). Aristides' freundlichere Stellung (Apol. c. 14) ist eine Ausnahme.

[3]) S. Apoc. Joh. 2, 9; 3, 9; Didache 8; vgl. auch, was im Johannes- und im Petrusevangelium über die Juden zu lesen steht. Daß sie von einem bösen Engel von Anfang an verführt worden seien, sagt Barnabas, ep. 9, 4. Im II. Clemensbrief heißen die Juden „*οἱ δοκοῦντες ἔχειν θεόν*“, ähnlich in dem Kerygma Petri bei Clemens, Strom. VI, 5, 41: *ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γιγνώσκειν οὐκ ἐπίστανται.*

[4]) Pilatus wurde immer mehr entlastet.

[5]) Cf. Tertull. Apolog. 21: „Dispersi, palabundi et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem sine homine, sine deo rege, quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur“.



daher zweifeln, ob Gott die Bekehrung dieses Volkes überhaupt noch wünscht, ob nicht in seine Strafe unerlaubt eingreift, wer auch nur einen Juden zu gewinnen unternimmt: doch sie wollen ja selbst nicht kommen und überheben durch ihre Halsstarrigkeit und Christusfeindschaft die Christen der Beantwortung dieser Frage.

Das ist die konsequente Haltung der Heidenkirche gegenüber dem Judentum. Der Trieb der Selbsterhaltung und die Rechtfertigung der Aneignung des Alten Testamentes trafen mit der alten Antipathie der Griechen und Römer gegen das Judentum zusammen. Die letzten Konsequenzen, wie sie der Verfasser des Barnabasbriefs (c. 4, 6 f.; 14, 1 f.) gezogen hat, haben doch nicht alle zu ziehen gewagt[1]. Die Meisten gestanden in unklarer Weise zu, daß in früheren Zeiten ein besonderes Verhältnis Gottes zu diesem Volk existiert habe; aber auch sie bezogen alle Verheißungen im Alten Testament auf das Volk der Christen. Während Barnabas in der Beobachtung des Wortsinns des Gesetzes einen Beweis der teuflischen Verführung erkannte, der das jüdische Volk unterlegen sei[2], sahen diese in der Beschneidung ein von Gott gegebenes Signum[3] und erkannten auf Grund irgend welcher Erwägungen an, daß die wörtliche Beobachtung des Gesetzes zeitweilig die Absicht und das Gebot Gottes gewesen, wenn auch die Gerechtigkeit niemals aus solcher Beobachtung geflossen sei. Indessen auch sie sahen in dem geistigen Sinn den allein wahren, den die Juden durch eigene Schuld verkannt hätten, urteilten, daß die Belastung mit Zeremonien eine pädagogische Notwendigkeit gegenüber dem halsstarrigen und zum

[1]) Das Folgende nach meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] S. 168 ff.

[2]) S. Barnab. ep. 9 f. Man mißversteht die Stellung des Barnabas zum Alten Testament gründlich, wenn man glaubt, über seine Auslegungen cc. 6—10 als über „Seltsamkeiten“ und „Willkürlichkeiten“ hinwegschreiten und sie als gleichgültig und „unmethodisch“ beiseite schieben zu können. „Unmethodisch“ ist hier gar nichts, und darum auch nichts willkürlich. Der streng geistige Gottesbegriff des Barnabas und die Überzeugung, daß alle (jüdischen) Zeremonien teuflisch seien, nötigten ihn zu seinen Auslegungen; diese sind im Sinne des Barnabas so wenig bloß geistreiche Einfälle, daß er vielmehr ohne sie das Alte Testament völlig hätte preisgeben müssen. Z. B. der Bericht, daß Abraham seine Knechte beschnitten habe, hätte dem Barnabas die ganze Autorität des Alten Testaments vernichten müssen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, ihn umzudeuten. Er tut es, indem er eine andere Stelle aus der Genesis mit ihm kombiniert und nun im Bericht überhaupt nicht mehr die Beschneidung, sondern eine Weissagung auf den gekreuzigten Christus findet (c. 9).

[3]) Barnab. 9, 6: *ἀλλ᾽ ἐρεῖς· καὶ μὴν περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα*: so läßt Barnabas den vulgären Heidenchristen sprechen; er selbst teilt diese Meinung nicht.

Götzendienst geneigten Volk gewesen sei (Schutz des Monotheismus), und gaben dem Zeichen der Beschneidung auch wohl eine Deutung, durch die es nicht mehr als ein Gut, sondern vielmehr als das Merkmal zur Vollziehung des Gerichts an Israel erschien[1].

So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die After- bez. die Teufelskirche gewesen; in Wahrheit steht das „ältere" Volk dem „jüngeren" auch zeitlich nicht voran; dieses ist vielmehr das ältere und das „neue" Gesetz das ursprüngliche. Die Patriarchen, Propheten und Gottesmänner aber, die der Mitteilung von Gottes Worten gewürdigt worden sind, haben mit dem Volke der Juden innerlich nichts gemein; sie sind Gottes Erwählte, die sich durch einen heiligen Wandel, ihrer Erwählung entsprechend, ausgezeichnet haben und als die Vorläufer und Väter des latenten Volkes der Christen betrachtet werden müssen[2]. Auf die Frage, wie es zu erklären sei, daß diese Männer, die doch gar nicht als Juden betrachtet werden dürfen, ausschließlich oder fast ausschließlich innerhalb des Volkes der Juden erschienen sind, erhält man aus den Urkunden keine befriedigende Antwort. Man nahm wohl an, daß Gott in seiner Barmherzigkeit das schlimmste Volk durch die stärksten Mittel habe zur rechten Erkenntnis führen wollen; aber auch das habe nichts gefruchtet.

Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört. Die

---

[1]) Vgl. Justin, Dial. 16. 18. 20. 30. 40—46; er hat neben einander die drei Beurteilungen: (1) daß die Zeremonialgesetze eine pädagogische Maßregel Gottes gewesen seien gegenüber dem halsstarrigen, zum Abfall geneigten Volk, (2) daß sie — so die Beschneidung — das Volk in Hinsicht auf die Vollziehung des zukünftigen Gerichts nach göttlicher Anordnung kenntlich machen sollten, (3) daß sich im zeremonialgesetzlichen Gottesdienst der Juden die besondere Verworfenheit und Schlechtigkeit des Volks darstelle. Den Dekalog aber hat Justin als das natürliche Vernunftgesetz gefaßt, also vom Zeremonialgesetz bereits bestimmt unterschieden.

[2]) Das ist die übereinstimmende Ansicht aller Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters. Die Christen sind das wahre Israel; daher gebühren ihnen alle Ehrenprädikate des Volkes Israel. Sie sind die zwölf Stämme (s. Jacob. epist. 1, 1), und so sind Abraham, Isaak und Jakob die Väter der Christen (diese Vorstellung, über welche in der Heidenkirche kein Schwanken herrscht, ist nicht allein auf den Apostel Paulus zurückzuführen); die Gottesmänner des Alten Testaments sind Christen gewesen; s. Ignat., ad Magn. 8, 2: *οἱ προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν*. Zu beachten hat man aber, daß ein nicht geringer Bruchteil der Christen, die Mehrzahl der sog. Gnostiker und die Marcioniten, mit dem Judentum auch das Alte Testament verwarf (Barnabas steht im Briefe dicht vor der Verwerfung, vermeidet sie aber durch seine entschlossene Umdeutung des Buchstabens). Sie erscheinen als die Konsequenten und sind es doch nicht; denn das Alte Testament abschneiden heißt für das Christentum eine andere, neue historische Grundlage suchen,



Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert! Aber ist diese Betrachtung wirklich zutreffend? Auf einer gewissen Stufe allerdings, und vielleicht kann man niemanden zwingen, sie zu verlassen. Aber auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar: das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt das neue Volk der Christen; es übernimmt die gesamte Überlieferung des Judentums; was unbrauchbar in derselben ist, wird umgedeutet oder fallen gelassen. In Wahrheit aber ist diese Abrechnung nicht einmal eine plötzliche oder unerwartete; unerwartet ist nur die spezielle Form: das Heidenchristentum führt doch nur einen Prozeß zu Ende, der in einem Teile des Judentums bereits längst begonnen hatte — die Entschränkung der jüdischen Religion und ihre Transformation zur Weltreligion.

Um das Jahr 140 war der volle Übergang der christlichen Religion zu den „Heiden" und die Loslösung von dem Judentum perfekt[1]. Nur gelehrte Gegner unter den Griechen und die Juden selbst erinnerten die Christen daran, daß sie eigentlich Juden sein müßten. Eine jüdische Gegenmission hat es aber seit dem Falle Jerusalems — lokale Versuche ausgenommen[2] — nicht mehr

---

und diese konnte nur in irgend einer anderen Religion oder einem anderen Kultsystem gefunden werden. Nur Marcion machte den bedeutsamen Versuch, das Alte Testament preiszugeben und mit der Lehre und Mythologie des Paulinismus ausschließlich zu arbeiten; aber gelungen ist der Versuch nicht.

[1]) Vierzig Jahre später konnte daher bereits Irenäus das Alte Testament und seine wirkliche Religion viel unbefangener betrachten; denn man fühlte sich im Besitz des Alten Testaments kaum mehr ernstlich durch das Judentum gestört. Nun vermochte Irenäus sogar wieder zuzugestehen, daß die wörtliche Beobachtung des Alten Testaments in früherer Zeit gut und fromm war, und die folgenden altkatholischen Väter gingen darin noch weiter. Sie näherten sich von der einen Seite so wieder dem Paulinismus; aber sie entfernten sich gleichzeitig womöglich noch stärker von ihm als die früheren Generationen, da sie seinen Antinomismus noch weniger verstanden und dazu das Alte Testament gegen die Gnostiker zu verteidigen hatten. Ihre Unbefangenheit in Anerkennung des wörtlichen Sinnes des Alten Testaments war aber nicht nur durch die Sicherheit verursacht, die sie gegenüber dem Judentum empfanden, sondern noch mehr durch das steigende Wohlgefallen, das sie an den Gesetzen und Kultussatzungen des Alten Testaments fanden.

[2]) Von Verlockungen der Christen seitens der Juden zum Abfall hört man in der Literatur, aber nicht häufig; s. z. B. Serapions Schrift bei Euseb., h. e. VI, 12 und Acta Pionii 13 (hier auch eine Kritik der Juden an Christus als Selbstmörder und Zauberer).

gegeben, vielmehr setzten sich die Christen in die Burgen der jüdischen Propaganda und der jüdischen Proselyten: Japheth bezog die Hütten Sems[1], und Sem mußte weichen.

Immerhin gab es einen dunklen Punkt: warum ist Jesus nicht in der Mitte der „Völker“, sondern unter den Juden aufgetreten[2]? Das war ein quälendes Problem. Es ist wichtig (s. o.), daß das 4. Evangelium erzählt, Griechen hätten Jesum sehen wollen (12, 20 ff.). Die Worte, welche der Evangelist daraufhin Jesu in den Mund legt[3], sollen eine Erklärung der fehlenden Heidenmission des Heilands sein. Und derselbe Evangelist läßt Jesum unmißverständlich deutlich sprechen (10, 16): *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν.* Er selbst wird sie herführen — also ist die durch seine Jünger vollzogene Mission seine eigene Mission: es ist so gut, wie wenn er selbst hinauszöge[4] — ja, weil er ihnen den heiligen Geist senden wird, der sie in alle Wahrheit leiten und ihnen noch verborgene Weisheit mitteilen soll, wird sich sein eigenes Wirken in ihnen noch potenzieren.

---

[1]) Die unfertigen und halbbürtigen Schöpfungen der jüdischen Propaganda im Reiche verwandelten sich in selbständige, anziehungskräftige, den Synagogen weit überlegene Bildungen, die sich naturgemäß sofort gegen eben diese mit aller Schärfe richten mußten.

[2]) Das Jesus selbst viele *ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ* für sich gewonnen habe, behauptet nur das relativ späte falsche Josephus-Zeugnis.

[3]) *Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει . . . . . ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω . . . . . Ἰησοῦς εἶπεν· οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς· νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω· κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.*

[4]) Freilich vollständig und überall beruhigte man sich dabei nicht. Zwar mitten unter die heidnischen Völker hat auch die Legende in älterer Zeit Jesum nicht zu versetzen gewagt; aber schon zu dem Kinde sind Magier aus dem Orient gekommen und haben es angebetet, nachdem ein Stern seine Geburt aller Welt kund getan hat (Matth. 2); Engel haben „allem Volke“ bei der Geburt Jesu große Freude angekündigt (Luc. 2); als jener Stern erschien — so erzählt Ignat. ad Eph. 19 —, da bezeugte diese Erscheinung, daß *ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.* Kühner noch sind die edessenischen Christen gewesen; sie haben im 3. Jahrhundert behauptet, Jesus habe mit ihrem Könige Abgar korrespondiert und ihn geheilt. Eusebius (h. e. I fin.) war diese Erzählung sehr wichtig; denn sie schien ihm das direkte Wirken Jesu bei den Heiden in etwas zu ersetzen.

Eine Folge dieser Betrachtung war, daß man die Zwölf wie eine Art von persönlicher Vervielfältigung Christi selbst auffaßte, und daß man ihre Sendung in alle Welt, d. h. die von Jesus angeblich selbst befohlene Heidenmission, in das Kerygma aufnahm; man vgl. die Apologie des Aristides c. 2; Justin Apol. I, 39; Ascens. Isaiae 3, 13 ff. (der adventus XII discipulorum gehört zu den grundlegenden Heilstatsachen); Iren. fragm. 29[1]; Tertull., Apol. 21, adv. Marc. III, 22: „habes et apostolorum opus praedicatum" [geweissagt]; Hippol., de antichr. 61; Orig. c. Cels. III, 28; Novat., de trinit. 8; Acta Joh. (ed. Zahn p. 246): „Der Gott, der uns zur Mission der Völker erwählt hat, der uns ausgesandt hat in alle Welt, der sich gezeigt hat durch die Apostel."[2] Serapion bei Eusebius, h. e. VI, 12: „Wir nehmen Petrus und die anderen Apostel an wie Christus." Näheres über die Apostel s. im 3. Buch.

---

Sechstes Kapitel.

## Die Ergebnisse der Mission des Paulus und der ersten Missionare.

1. Vor seiner letzten Reise nach Jerusalem schrieb Paulus von Corinth aus nach Rom (15, 19 ff.): „Ich habe die Verkündigung Christi ausrichten können von Jerusalem an bis nach Illyrien, wobei ich immer meine Ehre darein gesetzt habe, das Evangelium da nicht zu verkündigen, wo Christus schon bekannt war, weil ich nicht auf fremden Grund bauen wollte. Das ists auch, was mich so oft verhindert hat, zu euch zu kommen. Jetzt endlich, wo ich in diesen Gegenden keine Arbeit mehr habe, wohl aber seit langen Jahren die Sehnsucht, zu euch zu kommen, (werde ich es ausführen), sobald ich nach Spanien reise. Denn ich hoffe auf der Durchreise euch zu sehen und, von euch geleitet, dorthin zu gehen, nachdem ich mich zuvor an euch, ohne euch beschwerlich zu fallen, erquickt habe."

---

[1]) Harvey II p. 494: *οὗτος [ὁ Χριστὸς] ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, ἐν χώματι κρυβεὶς καὶ τριημέρῳ μέγιστον δένδρον γεννηθεὶς* [vorher war er mit dem Samenkorn Luc. 13, 39 verglichen] *ἐξέτεινε τοὺς ἑαυτοῦ κλάδους εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς. ἐκ τούτου προκύψαντες οἱ ιβ´ ἀπόστολοι, κλάδοι ὡραῖοι καὶ εὐθαλεῖς γενηθέντες σκέπη ἐγεννήθησαν τοῖς ἔθνεσιν, ὡς πετεινοῖς οὐρανοῦ, ὑφ᾽ ὧν κλάδων σκεπασθέντες οἱ πάντες, ὡς ὄρνεα ὑπὸ καλιὰν συνελθόντα μετέλαβον τῆς ἐξ αὐτῶν προερχομένης ἐδωδίμου καὶ ἐπουρανίου τροφῆς.*

[2]) Auch eines der Motive zur Erfindung von apostolischen Missionsgeschichten ist hier zu suchen.

Die Verkündigung des Evangeliums in der hellenischen Welt ist also vollendet; das bedeuten die Worte „bis nach Illyrien"; denn hier beginnt die lateinische Welt[1]. Die Ausdrucksweise des Paulus, der die Missionspredigt auf einer schmalen Linie von Jerusalem bis Illyrien für die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Osthälfte der Welt erklärt, ist nur bei der Annahme verständlich, daß die Gewißheit des nahen Weltendes eine andere Art der Mission überhaupt nicht zuläßt als die der Durchquerung der Welt. Zu Grunde liegt der Gedanke, daß das Evangelium in der kurzen Spanne der gegenwärtigen Weltzeit überall verkündet werden muß[2], daß aber die Durchquerung das einzig mögliche Mittel seiner Durchführung ist. Vorausgesetzt ist dabei, daß sich nach rechts und links von der flammenden Linie das Feuer von selbst verbreiten wird[3].

Der Gedanke der Durchquerung der Welt ist, wie es scheint, von dem Apostel auf der sog. zweiten Missionsreise gefaßt worden[4], und er betrachtet ihn natürlich als eine göttliche Weisung. So ist die schwierige Stelle (Act. 16, 6—8) zu deuten. Hatte er die zweite Missionsreise unternommen, um in die rein hellenischen Küstenstriche Kleinasiens zu gehen, und somit das Bewußtsein gewonnen, auch zum Apostel der Hellenen berufen zu sein, so wird an der Westgrenze Phrygiens dieses Bewußtsein in ihm von einer weit höheren Aufgabe überboten. Er ist nicht nur der Apostel der Barbaren (der Syrer, Cilicier, Lycaonier), auch nicht nur der Apostel der Barbaren und Hellenen — er ist der Weltapostel: er hat die Pflicht, das Evangelium durch das ganze römische Reich bis zum äußerten Westen zu tragen, bez. sofern es auch von anderen verkündigt wird, die Lücken in der großen Transversale zu ergänzen. Daher schwenkt er an der Grenze Phrygiens nicht nach Westen ab (Asien) und nicht nach Norden (Bithynien) — wie man erwartet, und wie er selbst ursprünglich geplant hat —, sondern nach Nordwesten. Aber auch Mysien

[1]) Ägypten konnte nicht ausfallen. Wenn Paulus es weder hier noch sonstwo nennt, so muß er gewußt haben, daß dort andere Missionare tätig sind. Die hellenische Welt ohne Ägypten wäre unvollständig gewesen. Oder war ihm Ägypten ein so gottverhaßtes Land, daß nichts mehr für dasselbe zu hoffen ist, wie dem Johannes (Offenb. 11, 8)?

[2]) Der Gedanke kehrt in den Evangelien wieder (Marc. 13, 10). Ist er von Paulus zuerst erfaßt und in Kurs gesetzt worden?

[3]) Vgl. dazu 1 Thess. 1, 8; Röm. 1, 8; Coloss. 1, 6.

[4]) Aber auch nicht früher. Die ganze sog. erste Missionsreise bliebe unverständlich, wenn er ihn schon damals gehabt hätte, ja Wendt (zu Apostelgesch. 13, 13) wird recht haben, wenn er bemerkt, Paulus habe sich damals überhaupt noch nicht als Apostel der Hellenen, sondern als der der Barbaren gefühlt. Nur so ist die Wahl des Missionsgebietes (südöstliches Kleinasien) zu verstehen.

durcheilt er nur; jener Entschluß, Asien und Bithynien liegen zu lassen, bedeutete von Anfang an die Unternehmung der Mission nach Macedonien, Achaja und, über sie hinaus, in den Westen.

Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Corinth oder, richtiger im Sinn des Paulus, Macedonien und Achaja hören das Evangelium. Warum bleibt er aber 18 Monate in Corinth? warum geht er nicht sofort nach Rom und weiter in den Westen? warum schiebt er eine neue Reise ein und zwar diesmal nach Kleinasien und nimmt in Ephesus einen dreijährigen Aufenthalt? Die Antwort ist nicht schwierig: gewiß, schon damals, als er das erste Mal bis Corinth vorgedrungen war, gedachte er nach Rom und in den Westen zu gehen (s. Röm. 1, 13); aber die Verhältnisse waren zum Glück stärker als diese hochfliegende Idee. Wenn ich recht sehe, kam ein Dreifaches in Betracht. Erstlich wollte und durfte er die Fühlung mit Jerusalem und Antiochien, den beiden Muttergemeinden, nicht verlieren; das nötigte ihn zweimal zu Rückwegen. Zweitens drängte sich ihm gebieterisch die Pflicht auf, gegründete Gemeinden auszubauen und sie nicht nach einigen Wochen im Stich zu lassen; die Pflicht der Organisation und der Arbeit im Kleinen gewann die Oberhand über die phantastische und vermeintliche Pflicht, hinter der sich doch wohl auch ein Korn von Ehrgeiz verbarg, die Welt mit dem Evangelium zu durchqueren. Endlich zeigte es sich, daß niemand die Fahne des Evangeliums aufpflanzte in dem großen Gebiet, das er mitten auf dem Wege liegen gelassen hatte, nämlich in dem westlichen Kleinasien — dem Kern der hellenischen Welt. Gewiß hatte er darauf gerechnet, daß andere dort das Wort Gottes verkünden würden, aber die Hoffnung war fehlgeschlagen. Zwar ließ er nun bei seiner ersten Rückreise (von Corinth nach Jerusalem) die ausgezeichnete Missionarin Prisca mit ihrem Gatten Aquila in Ephesus zurück; aber als er selbst auf der sog. dritten Missionsreise wieder dort eintraf, fand er (neben kleinen Anfängen einer christlichen Gemeinde) Johannesjünger daselbst, deren Mission er nicht bestehen lassen durfte, bald aber ein so reiches und fruchtbares Arbeitsgebiet, daß er sich gezwungen sah, seßhaft zu werden. Hier in Ephesus ist die geistige Auseinandersetzung mit dem Hellenismus, die in Corinth begonnen worden war, fortgeführt worden. Beweis dafür ist der erste Corintherbrief. In Antiochien war diese Auseinandersetzung noch nicht möglich gewesen. Die Stadt war doch nur eine große griechische Kolonie, griechisch in dem Sinne, in welchem Kalkutta englisch ist.

Den Plan der Durchquerung der Welt hatte der Apostel nicht aufgegeben. Seine Durchführung verzögerte sich nur, wie

ja auch die Wiederkunft Christi sich verzögerte. Wahrscheinlich wäre er noch länger in Ephesus geblieben (in dessen näherer und weiterer Umgebung neue Gemeinden aufwuchsen) und hätte innigere Fühlung mit dem Griechentum genommen, wenn ihn nicht trübe Nachrichten, die aus Corinth kamen, und ein kleiner Pöbelaufstand aus der Stadt getrieben hätten.

Ephesus ist durch sein Wirken die dritte Hauptstadt der Christenheit, die eigentlich griechische Hauptstadt, geworden, und eine Zeitlang schien es, als sollte es die definitive und der Mittelpunkt werden. Allein schon entwickelte sich im fernen Westen ein Rivale, der die asiatische Metropole überstrahlen sollte — die vierte Stadt der Christenheit und bald die erste, Rom.

Nachdem Paulus Ephesus verlassen hatte und, durch Macedonien und Achaja reisend, wieder der wandernde Apostel geworden war, gewann die unvergessene Idee der Durchquerung der Welt wieder die Oberhand. Von Corinth aus schrieb er damals nach Rom jene Worte, mit denen wir dieses Kapitel eröffnet haben. Sie verlieren etwas von ihrem hyperbolischen Anstrich, wenn man die außerordentlichen Erfolge des Apostels in Macedonien und Achaja, in Asien und Phrygien, die hinter ihm lagen, ins Auge faßt. Er hatte das Gefühl, die hellenische Welt — trotz des geringen Erfolges in Athen — bezwungen zu haben, und in diesem Bewußtsein eines religiösen und intellektuellen Sieges schien ihm die Aufgabe hier erschöpft zu sein.

Aber auch in Rom (und darum auch in Italien) hatte Gott ihn nicht mehr nötig. Dort war das Evangelium schon verkündigt; eine große Gemeinde, „von deren Glauben man in der ganzen Welt hörte“, hatte sich durch unbekannte Missionare bereits gebildet. Also blieb nur Spanien übrig; Gallien und Africa, an den Seiten liegend, werden dann nicht unberührt bleiben. Der Richtpunkt „Spanien“ statt „Africa“ oder „Gallien“ zeigt, daß es wirklich auf eine Transversale abgesehen war. So hat ihn auch richtig Clemens (Brief I, 5) verstanden, und fast glaubt man den Apostel selbst zu hören: „Siebenmal in Ketten, vertrieben, gesteinigt, ein Herold geworden im Lande des Aufgangs und des Niedergangs, ein Lehrer der Gerechtigkeit in der ganzen Welt und bis an den Grenzpfahl des Westens hin.“

Ob er wirklich dahin gelangt ist? Zunächst jedenfalls nicht, wieder mußte er in den fernen Osten zurück, und die bitteren Ahnungen, mit denen er die Reise nach Jerusalem antrat, erfüllten sich. Als er mehrere Jahre später wirklich nach Rom kam, geschah es als Gefangener. Aber vermochte er auch nicht mehr zu wirken, wie er wollte, so wurde doch seine Wirksamkeit keine geringere — durch die Predigt in Rom, durch Briefe an die

fernen Gemeinden und persönlichen Verkehr mit Freunden aus dem Osten.

Als er im Sommer des Jahres 64 mit dem Schwerte hingerichtet wurde, hatte er seinen Schuldschein an die Völkerwelt voll eingelöst. Er ist der Apostel *κατ' ἐξοχήν* gewesen. Barbaren, Griechen und Lateinern hat er das Evangelium gebracht. Aber nicht darin, daß er bis Illyrien, bis Rom, ja wahrscheinlich bis Spanien als Missionar gekommen ist, liegt seine Größe, sondern in der Art, wie er seine Mitarbeiter erzogen und wie er seine Gemeinden geschaffen und organisiert hat. Er hat, obgleich ihm alles Hellenische im Tiefsten stets verschlossen geblieben ist, doch die christliche Religion auf den hellenischen Boden dauernd verpflanzt — nicht er allein; aber nur seine Gedanken sind ein neues Ferment im Hellenismus geworden. Die Gnostiker, Irenäus, Origenes und vor allem Augustin bezeugen das. Sofern es einen originellen christlichen Hellenismus gegeben hat, ist er ein paulinisch beeinflußter gewesen. In seinen Briefen lebte er fort. Sie sind nicht nur Dokumente seiner Persönlichkeit und seiner Arbeit — nur wenige Schriftstücke der Weltliteratur lassen sich in dieser Hinsicht mit ihnen vergleichen —, sondern wie sie aus der Tiefe eines lebendigen religiösen Besitzes und eines unaufhörlichen inneren Kampfes geboren sind, sind sie auch unversiegliche Quellen religiöser Kraft. Jede Zeit hat sie anders verstanden, noch keine hat ihr Verständnis erschöpft, selbst in der Verflachung sind sie höchst wirksam gewesen.

Von den vier Mittelpunkten der Christenheit im 1. Jahrhundert — Jerusalem, Antiochien, Ephesus und Rom — ist nur eine (Ephesus) die Schöpfung des Paulus, und auch sie ist ihm nicht so treu geblieben, wie man erwarten sollte. Als „Vater" ist er überall zurückgetreten, ja verdrängt worden, verdrängt durch das Mittelmäßige, das „Natürliche", durch das, was sich von selber machte. Weder seine Stärken noch seine Schwächen sind als Influenzen auf seine Gemeinden übergegangen. In diesem Sinn war er stets ein einsamer Mann; aber der Lehrer der Christenheit ist er geblieben, ja ist es in steigendem Maße erst geworden.

2. Seine Hinterlassenschaft sind neben seinen Briefen seine Gemeinden. Er hat sie selbst als seine „Briefe" bezeichnet. Weder sein Beruf als rastlos fortschreitender Missionar noch sein Temperament noch seine religiöse Eigenart (ekstatischer Enthusiast und exklusiver Theologe) schienen ihn zum Organisator zu befähigen, und dennoch hat er es wie kein anderer verstanden, Kirchen zu gründen und zu bauen (vgl. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, 1899). In Glaube, Liebe, Hoffnung und den verwandten Tugenden die höchsten Früchte des Geistes

erkennend, die Ausbrüche des Enthusiasmus unter den Zweck der Erbauung beugend, den Einzelnen dem Organismus des Ganzen unterordnend, die natürlichen Ordnungen des gemeinschaftlichen Lebens trotz ihrer Mängel und Weltlichkeit als Gottes Ordnungen behauptend, hat er die Gefahren der Schwärmerei überwunden und Gemeinden geschaffen, die in der Welt leben konnten, ohne von der Welt zu sein. Aber die Organisation ist ihm nie Selbstzweck oder Mittel zu weltlichen Herrschaftszwecken gewesen und nie hat er sie gewollt. „Einheit in der Bruderliebe, Gottesherrschaft im Menschenherzen, nicht Herrschaft der Virtuosen oder der Priester über Laien, das sind die Ziele seiner Kirchengründung.“ Als Theologe und im Kampfe gegen die Judaisten erscheint er manchmal wie ein Inquisitor oder wie ein fanatischer Schriftgelehrter, und man hat gesagt, daß er der Kirche die theologische Verengung und die Ketzermacherei eingeimpft habe; aber in Wahrheit kannte er nur ein Bekenntnis neben dem Bekenntnis zum lebendigen Gott, nämlich das „Christus der Herr“, und am Ende seines Lebens hat er bezeugt, daß er jede Lehre ertragen wolle, die auf diesem Grunde stehe. Der Geist Christi, die Freiheit, die Liebe — wider sein Temperament und seine Erziehung hat er sich diese Höhe erkämpft und errungen, und deshalb auch die Gemeinden auf diese Höhe zu stellen versucht.

3. Zwischen ihm und seinen Mitarbeitern war ein großer Abstand. Unter den selbständigen sind Barnabas, Silas (Silvanus), das Ehepaar Prisca und Aquila sowie Apollo zu nennen. Von Barnabas wurde oben S. 45 gehandelt; Silas, der Prophet der jerusalemischen Urgemeinde, rückte an seine Stelle neben Paulus und hat auf der sogenannten zweiten Missionsreise etwa so neben ihm gestanden wie Barnabas auf der ersten. Es bedeutete wohl eine Art von Rückversicherung Jerusalem gegenüber, daß Paulus ihn mitgenommen hat. Aber, soviel wir sehen (vgl. auch noch II Cor. 1, 19), hat kein Mißton ihr Verhältnis gestört: Silas ist Mitbegründer der Gemeinden in Macedonien uud Achaja geworden. Dann verschwindet er vollkommen im Leben des Paulus und in der Apostelgeschichte, um zur Überraschung am Schluß des ersten, nach Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien gerichteten Petrusbriefs wieder aufzutauchen und zwar als Schreiber des von Petrus inspirierten Briefs (denn das besagen höchstwahrscheinlich die Worte c. 5, 12: *διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα*). Diese abgerissene Nachricht muß in ihrer Isolierung ein Rätsel bleiben. — Das aus Rom nach Corinth zur Zeit des Claudius gepflüchtete Ehepaar Prisca und Aquila (oder vielmehr die Missionarin Prisca und ihr Gatte Aquila) stand von allen selbständigen Missionaren Paulus am

nächsten: sie haben mit ihm in Corinth zusammengewirkt, haben sein Wirken in Ephesus vorbereitet, die Prisca hat den aus Alexandrien stammenden Johannesjünger Apollo für Christus gewonnen — ein Beweis ihrer christlichen Weisheit —, sie haben dem Apostel einmal das Leben gerettet, und sie haben, nach Rom zurückgekehrt, dort in seinem Sinn gewirkt (s. meine Abhandlung in den Sitzungsber. der Berliner Akad. 1900, 11. Jan.). Es spricht vieles dafür, daß der Hebräerbrief von ihnen — sei es aus der Feder der Prisca, sei es aus der des Aquila — stammt (s. meine Abhandlung in der Zeitschr. f. NTliche Wissenschaft Bd. 1, S. 1 ff., 1900). — Apollo, der Alexandriner, hat in Corinth als selbständiger Missionar auf dem von Paulus bepflanzten Felde gewirkt. Nur im I. Corintherbrief hat sich Paulus über ihn geäußert und zwar anerkennend und freundlich, gerade weil er wußte, daß man in Corinth eine Spannung und Rivalität zwischen ihnen konstruierte. Dennoch läßt sich fragen, ob ihm das Wirken dieses von ihm selbst nicht bestellten geistvollen Genossen durchweg sympathisch gewesen ist. Die abgerissene Notiz im Titusbrief über ihn (3, 13) lehrt uns leider nicht mehr, als daß auch später das Verhältnis zwischen den beiden Männern nicht gelitten hat.

Unter den Missionaren, die Paulus selbst an sich herangezogen bez. gebildet hat, steht Timotheus im Vordergrund. Wir hören ziemlich viel von ihm, und seine Person ist auch dem Verfasser der Apostelgeschichte so wichtig gewesen, daß er von seiner Herkunft und Auswahl (16, 1) erzählt. Dennoch vermögen wir uns von diesem treuesten jüngeren Mitarbeiter des Apostels kein rechtes Bild zu machen, vielleicht eben deshalb, weil er ihm gegenüber unselbständig war. Nach dem Tode des Apostels — er war auch in Rom bei ihm und hat so Beziehungen zu dieser Gemeinde gewonnen — hat er seine Wirksamkeit noch fortgesetzt, ist zeitweise gefangen gewesen und hat die domitianische Zeit noch erlebt (Hebr. 13, 23). — Unter den übrigen Mitarbeitern zweiten Rangs sind Marcus (der älteste Jerusalemit), Titus und der Arzt Lucas hervorzuheben. In Bezug auf Marcus, den Paulus auf die sogenannte 2. Missionsreise nicht mehr mitgenommen hat, der sich aber später wieder in seiner Begleitung findet (Philem. 24; Coloss. 4, 10; II Tim. 4, 11), ist es möglich, daß die Tradition aus zwei Personen eine gemacht hat (wahrscheinlich ist es m. E. nicht). Er ist der Mann, der nach dem Zeugnis des Presbyters Johannes evangelische Aufzeichnungen gemacht hat. Titus, von dem wenig bekannt ist, war ein Vollblut-Heide (Gal. 2, 1 f.) und hat zeitweise auf Creta gewirkt. In Lucas, der auf der zweiten Missionsreise in Troas zu dem Apostel stieß (er gehörte der

antiochenischen Gemeinde an und war, wie Titus, Heidenchrist), erhielt die älteste Christenheit nicht ihren größten, aber ihren verständigsten Schriftsteller. Paulus selbst scheint „den geliebten Arzt“ (Coloss. 4, 15) und „Mitarbeiter“ (Philem. 24) in seiner Bedeutung doch nicht voll erkannt zu haben. Die letzten Worte über seine Mitarbeiter, die wir von ihm besitzen, sind nicht erfreulich. Schon aus dem Philipperbrief spricht Vereinsamung, und II Tim. 4, 9 f. heißt es: „Beeile dich, schleunig zu mir zu kommen; denn Demas hat, nachdem er diese Welt lieb gewonnen, mich verlassen und ist nach Thessalonich gegangen, Crescens nach Galatien, Titus nach Dalmatien. Lucas ist allein bei mir [das scheint aber ein geringer Trost zu sein!]. Nimm den Marcus zu dir und bring' ihn mit, denn er kann mir gute Dienste leisten. Tychicus habe ich nach Ephesus gesandt . . . . Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses erwiesen . . . . Bei meiner ersten Verteidigungsrede stand mir niemand zur Seite, sondern alle ließen mich im Stich . . . .“ Man würde aber doch unrecht tun, die Mitarbeiter des Apostels nach diesen unmutigen Worten zu beurteilen. Augenscheinlich haben sie nicht getan, was er wollte, aber die Gründe ihrer Entschlüsse kennen wir nicht.

4. Daß Petrus (nach Paulus? neben Paulus?) in die kleinasiatische Mission eingetreten ist, dafür besitzen wir in dem sogenannten I. Petrusbrief eine sehr zweifelhafte Urkunde; aber gewiß ist, daß — wohl nach der Zerstörung Jerusalems — hervorragende palästinensische Christen nach Asien und Phrygien gekommen sind und dort eine bedeutende Tätigkeit entfaltet haben. An ihrer Spitze steht ein Mann, der nach Ephesus kam und dort im höchsten Alter beim Beginn der Regierung Trajans gestorben ist — Johannes, „der Presbyter“, wie er sich selbst und wie ihn sein Kreis genannt hat. Er wirkte in den paulinischen Gemeinden Asiens persönlich und durch Briefe, vermehrte sie, ordnete ihre inneren Verhältnisse und trat Irrlehrern mit außerordentlicher Schärfe entgegen. Die Oberleitung der Gemeinden behielt er sich vor und übte sie durch wandernde Sendlinge aus. Sein Ansehen war ein apostolisches oder apostelgleiches, aber gegen Ende seines Lebens suchte diese und jene Gemeinde, die sich selbständig fühlte, im Verein mit ihrem Bischof seine Oberherrschaft abzuschütteln. Als er die Augen schloß, verschwand wohl sofort die nur noch in seiner Person gegebene Missionsorganisation, und die selbständige lokale trat überall hervor. Als Ignatius zwölf bis fünfzehn Jahre später nach Asien kam, war von jener nichts mehr vorhanden, und auch das Gedächtnis an jenen Johannes trat hinter dem Gedächtnis an Paulus zurück. Es muß also zuletzt der Kreis des Johannes ein beschränkter, er

selbst ziemlich isoliert gewesen sein[1]. Sicher gehören ihm der zweite und dritte Johannesbrief, der im neuen Testamente steht, und eben deshalb darf man auch den ersten Brief und das vierte Evangelium mit hoher Wahrscheinlichkeit ihm zuschreiben, ja man darf noch einen Schritt weiter gehen und ihm auch jenes Buch vindicieren, welches sieben Briefe und die christliche Bearbeitung einer (oder mehrerer) jüdischer Apokalypsen enthält — die Offenbarung Johannis. Diese Hypothese ist die einfachste, die sich aufstellen läßt, schließt sich der Überlieferung am besten an und hat keine kapitalen Schwierigkeiten gegen sich. Über die Person dieses Johannes läßt sich nur das mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit sagen, daß er nicht der Zebedäide ist, sondern ein sonst unbekannter Jerusalemit priesterlicher Herkunft und „Herrnjünger“[2], ferner daß er, wie sein Evangelium zeigt, eine besondere Beziehung zum Zebedäiden Johannes einst gehabt haben muß[3]. War am Ende seines Lebens seine Autorität erschüttert bez. auf einen kleinen Kreis beschränkt, so ist es diesem Kreise („die Presbyter“) gelungen, jene Autorität dadurch wiederherzustellen und mächtig zu erweitern, daß sie seine Schriften „edierten“ und in den Kirchen durchsetzten. Wahrscheinlich haben sie auch den Herrnjünger, „Apostel“ und Pres-

---

[1]) Es scheint, daß ihn damit dasselbe Geschick ereilte, welches er dem Paulus bereitet hat. Man geht freilich hier wie im Nebel, aber das völlige Verschweigen des Paulus in den sieben Briefen der Apokalypse ist ein Problem und kann nicht als unerheblich bezeichnet werden. Auch das Schweigen in dem Evangelium Johannis, in welchem sich doch sonst so viel Zeitgeschichtliches spiegelt, ist höchst auffallend. Die sind gewiß ganz im Unrecht, welche die Sendung des Parakleten, von der das Evangelium spricht, auf Paulus beziehen wollen (Origenes — s. o. S. 50 — erzählt uns von solchen), aber sie haben recht, wenn sie in dem Evangelium nach Paulus suchten und ihn sonst nicht fanden.

[2]) Diese Bezeichnung legt nahe, fordert aber nicht notwendig die persönliche Jüngerschaft, da sie nicht in Jerusalem, sondern in Asien aufgekommen ist.

[3]) Daß der Jünger, den der Herr lieb hatte, der Zebedäide Johannes ist, ist noch immer die wahrscheinlichste Annahme; dann aber ergibt sich alles andere. Die Beziehung zu ihm braucht nicht in Asien vom Presbyter gewonnen worden zu sein, sondern kann sehr wohl auf Jerusalem zurückgehen. Den formalen Anstoß (zwei Johannes) muß man in den Kauf nehmen; der Name war sehr häufig. Wenn aber irgendein kritisches Problem hier durch die Annahme erleichtert wird, auch der Zebedäide Johannes sei nach Asien gekommen, so mag man dieser Überlieferung, die schon Justin bezeugt, Glauben schenken. Durch diese Zustimmung wird in bezug auf die Frage nach dem Verfasser der johanneischen Schriften nichts geändert. Erleichtert aber wird die Erklärung der Tatsache, daß man verhältnismäßig so früh in der asiatischen Tradition den Verfasser der johanneischen Schriften für den Zebedäiden gehalten hat.

byter geflissentlich zum Zwölfapostel gemacht oder sind doch diesem Irrtum nicht entgegengetreten.

Außer diesem Johannes sind der Evangelist Philippus und seine vier weissagenden Töchter, ferner der „Herrnjünger" Aristion und vielleicht auch der Apostel Andreas als solche zu nennen, die nach Kleinasien gekommen sind. Für Philippus (man hat ihn übrigens im zweiten Jahrhundert auch mit dem Apostel gleichen Namens verwechselt) und seine Töchter steht die Wirksamkeit in Hierapolis in Phrygien durch sichere Zeugnisse fest. Den Herrnjünger Aristion nennt Papias neben Johannes als alten Zeugen, und nach einer armenischen Handschrift geht der unechte (mit dem Lucas- und Johannes-Evangelium verwandte, also wohl in Asien entstandene) Schluß des Marcusevangeliums auf ihn zurück. Daß Andreas nach Asien gekommen ist, läßt sich auf Grund der im Muratorischen Fragment stehenden alten Legende vermuten; dieselbe wird durch die freilich späte, aber doch nicht sicher wertlose Nachricht gestützt, Andreas sei in Griechenland gestorben[1].

Im Ausgang des 1. Jahrhunderts waren Asien und Phrygien die einzigen Provinzen, in denen palästinensische Traditionen durch persönliche Repräsentanten noch lebendig waren. Zugleich war wahrscheinlich in keinem anderen Teile des Reichs eine so große Anzahl nahezusammenliegender Christengemeinden zu finden wie hier und in Bithynien und im Pontus. Das mußte ihnen, namentlich aber der Gemeinde von Ephesus ein großes Ansehen geben. Wenn Clemens Alexandrinus nach alten Traditionen suchte, blickte er auf Asien, und auch in Rom wußte man, welche Bedeutung den Gemeinden dort aus ihrer Tradition zukam. Aber in Rom ist man doch niemals gewillt gewesen, sich auf die zweite Stufe zu stellen. Um das Jahr 50 ist die Christenheit eine Ellipse, die an Jerusalem und Antiochen ihre Mittelpunkte hat; fünfzig Jahre später liegen diese Mittelpunkte bereits in Ephesus und Rom. In dieser Tatsache tritt die Größe des Werkes des Paulus und der ersten christlichen Missionare aufs deutlichste hervor.

---

[1]) Man darf hier auch an Ignat. ad Ephes. 11 erinnern: *ἵνα ἐνὶ κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν* (al. *συνῆσαν*) *ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χοιστοῦ*. Die LA *συνήνεσαν* fordert aber nicht notwendig die persönliche Anwesenheit der Apostel in Ephesus.

## Zweites Buch.

# Die Missionspredigt in Wort und Tat.

Das Geheimnis der Anziehungskraft der christlichen Predigt und eine wichtige Bedingung ihres Erfolges lag in dem Einen und Vielen, das sie von Anfang an umfaßte. Sie war einerseits so einfach, daß man sie mit wenigen kurzen Sätzen zu umschreiben, in einer großen inneren Erschütterung zu erfahren vermochte, und sie war andererseits so mannigfaltig und reich, daß sie jegliches Denken befruchtete und jedes Gefühl belebte. Fast von Anfang an vermochte sie mit jeder Betätigung des Edlen und Guten, ja auch mit jeder Spekulation und jedem Mysterienkultus zu wetteifern. Sie war neu und alt, jenseitig und diesseitig zugleich; sie war hell und durchsichtig und wiederum tiefsinnig und geheimnisvoll; sie war statutarisch und über jedes Gesetz erhaben; sie war eine Lehre und doch keine Lehre, eine Philosophie und doch etwas anderes als Philosophie. Man hat vom abendländischen Katholizismus gesagt, er sei in seiner Gesamterscheinung die complexio oppositorum; aber dies gilt auch schon von der christlichen Predigt in ihren frühesten Anfängen. Man kann es bereits am Paulinismus nachweisen, ebenso aber auch an der Verkündigung der christlichen Religion im zweiten Jahrhundert. Wer daher die Missionspredigt und Missionswirksamkeit darstellen will, um die überraschenden Erfolge des Christentums zu erklären, muß sich aller Momente gleichmäßig zu bemächtigen versuchen. Wir werden so verfahren, daß wir darstellen werden:

(1) Religiöse Grundzüge der Missionspredigt.

(2) Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung.

(3) Das Evangelium der Liebe und Hilfleistung.

(4) Die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernstes und der Heiligkeit.

(5) Die Religion der Autorität und der Vernunft, der Mysterien und der transcendentalen Erkenntnisse.

(6) Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit).

(7) Die Religion des Buchs und der erfüllten Geschichte.

(8) Den Kampf gegen den Polytheismus und Götzendienst.

In diesen Kapiteln zusammengenommen hoffen wir dem Reichtum der Aufgabe gerecht zu werden, ohne doch die einfache Kraft dieser Religion abzuschwächen oder zu verdunkeln[1]. Eines freilich muß hier ausgeschlossen bleiben, nämlich die Entwickelung der christlichen Lehre bis zu der abgeschlossenen Katechismuslehre der Kirche und bis zu der christlichen Religionsphilosophie des Origenes und seiner Schüler zu verfolgen. Unstreitig hat die Lehre in beiden Gestalten auch für die Mission eine hohe Bedeutung gehabt, namentlich seit ihrem relativen ersten Abschluß um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Aber die Aufgabe hier ist so groß, daß sie ein eigenes Werk füllt. Ich habe ihr in dem 1. Bande meines Lehrbnchs der Dogmengeschichte (3. Aufl.)[2] zu entsprechen versucht und muß diejenigen auf dieses Werk verweisen, welche die Lücke, die wir hier lassen müssen, ergänzt sehen wollen.

## Erstes Kapitel.

## Religiöse Grundzüge der Missionspredigt.

Das Wort „Missionspredigt“ kann in einem doppelten Sinne verstanden werden — erstlich (im weiteren Sinne) umfaßt es alles, was das Evangelium an bewegenden, anziehenden und überzeugenden Momenten besaß bez. in seiner Entwickelung zur synkretistischen Religion bis zum Ende des 3. Jahrhunderts rezipierte und in Kraft und Leben umsetzte. Zweitens (im engeren Sinne) umschließt das Wort lediglich die entscheidende Glaubensbotschaft und die moralischen Forderungen. Im letzteren Sinne werden wir in diesem Abschnitt die Grundzüge der Missionspredigt zur Darstellung bringen; in der weiteren Fassung gehört vieles hierher. Altes Testament und neue Schriften, Heilung und Erlösung, Gnosis und Apologetik, Mythus und Sakramente, Dämonenbezwingung, soziale Ausgestaltung und Hilfleistung — alles dies nahm an der Missionspredigt teil und trug dazu bei, sie eindrucksvoll und überzeugend zu machen. Im engeren Sinne sind der Darstellung der Missionspredigt hier Schranken zu ziehen; denn die Fassung der entscheidenden Glaubensbotschaft und der moralischen Forderungen

---

[1]) In dem Martyrium der Scilitaner sagt der Prokonsul: „Et nos religiosi sumus, et simplex est religio nostra.“ Darauf repliziert der Christ Speratus: „Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis.“

[2]) Vgl. meinen Grundriß der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1905.



ist natürlich abhängig gewesen von der dogmengeschichtlichen Entwickelung. Diese kann aber nicht dargelegt werden, ohne die Grenzen dieses Werks zu überschreiten (s. o.). Indessen ist die Schranke nicht so empfindlich, weil, soviel wir wissen, die Missionspredigt im strengen Sinne des Wortes seit dem Ende des 2. Jahrhunderts so ziemlich aufgehört hat. Der Katechumenenunterricht trat an ihre Stelle, ferner die häusliche Erziehung im und zum Christentum und der kirchliche Gottesdienst. Endlich ist das Mißverständnis abzuwehren, als sei jeder, der zum Christentum übertrat, durch eine in den Grundzügen vollständige Missionspredigt gewonnen worden. Die Quellen, soweit sie uns hier Aufschluß geben, zeigen ein ganz anderes Bild — und zwar während der ganzen vorconstantinischen Epoche. In unzähligen Fällen war das, was die Entscheidung bewirkte, nur ein Strahl des Lichtes: der eine wurde durch das alte Testament gewonnen, der andere durch Dämonenbeschwörer, ein dritter durch die Reinheit des christlichen Lebens, wieder ein anderer durch den Monotheismus oder — vor allem — durch die Aussicht auf eine totale Entsühnung und auf das ewige Leben oder durch die Tiefe der Spekulationen oder durch den sozialen Halt, den er gewann. Am häufigsten aber mag, solange das Christentum sich noch nicht natürlich fortpflanzte, ein Gläubiger den anderen erweckt haben, wie ein Prophet den anderen salbt; das Beispiel — nicht nur das der Märtyrer — und die persönliche Darstellung des christlichen Lebens erzeugten die Nachahmung. Eine vollständige Kenntnis der christlichen Lehre, die ja noch im 2. Jahrhundert wie weiches Wachs war, haben sich gewiß die wenigsten erworben — „idiotae, quorum semper maior pars est", sagt Tertullian, und Hippolyt klagt über die Ignoranz sogar eines römischen Bischofs —; aber auch die Kenntnis der heiligen Schriften mußte trotz der nicht fehlenden Privatlektüre das Vorrecht einzelner bleiben, so weitschichtig und schwer verständlich waren sie[1].

Die älteste Missionspredigt an die Juden lautete: „Das Gottesreich ist nahe herbeigekommen; tut Buße[2]." Was das Himmel-

---

[1]) Namentlich abendländische Bischöfe und Theologen klagen immer wieder über die mangelnde Bibelkenntnis bei Laien und auch bei Klerikern, aber vgl. auch Clemens Alexandriuus.

[2]) Die älteste Missionspredigt (Matth. 10, 7 f.), mit der die Jünger Jesu betraut wurden, lautet: *κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Die Buße ist hier nicht genannt, aber aus anderen Stellen zu ergänzen. Die Kraft, Heilandswirken zu üben, wird ihnen dabei in Aussicht gestellt *(ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε).*

reich sei und was die Nähe bedeute, glaubten die Juden zu wissen; was Buße zur Erwerbung der besseren Gerechtigkeit sei, mußte ihnen gesagt werden, und von hier aus empfing auch der Begriff „Gottesreich" einen anderen Sinn.

Die zweite Stufe in der Missionspredigt an die Juden bildete der Satz „Jesus, der Auferstandene[1], ist der Messias[2] und wird vom Himmel wiederkommen, um sein Reich aufzurichten."

Die dritte Stufe war durch die Beleuchtung des ganzen alten Testaments (des Gesetzes und der Propheten) vom Standpunkte der durch Jesus Christus geschehenen Erfüllung bezeichnet, und zugleich galt es, diejenige innere Gesinnung und sittliche Haltung zu gewinnen nnd auszugestalten, zu welcher die Mitglieder der messianischen Gemeinde, die durch den heiligen Geist berufen und von ihm getragen sind, sich verpflichtet wissen[3]. Hierbei mußte die Erfahrung gemacht werden, daß die bisherige Gesetzesbeobachtung nicht ausreiche, um die Sünde zu tilgen, bezw. um die Gerechtigkeit zu gewinnen, daß aber Jesus, der Messias, gestorben sei zur Vergebung der Sünden *(γνωστὸν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι)*[4].

---

[1]) Vgl. das uralte gemeinchristliche Auferstehungsbekenntnis I Cor. 15, 4 ff.

[2]) Cf. Matth. 10, 32.

[3]) „Nachahmung" und „Nachfolge" Christi hatten bei den sittlichen Ermahnungen nicht den Spielraum, den man erwartet. Jesus hat von Nachahmung Gottes gesprochen und ihm selbst nachzufolgen geboten; auch legte das Verhältnis von Lehrer und Schüler die Formel der Nachfolge nahe. Aber sobald er als Messias anerkannt war, als Gottes Sohn, Heiland und Richter, mußten Nachahmung und Nachfolge zurücktreten, wenn auch die Apostel in ihren Briefen beides noch eingeschärft und Jesum in Gesinnung, Tat und Leiden als Vorbild aufgestellt haben. Ein ethisches Formprinzip, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, ist in der alten Kirche die Nachahmung nur für die Virtuosen der Religion, die Geistlichen, Lehrer, Asketen und Märtyrer geworden; in der ethischen Unterweisung der Gemeinde spielte sie eine geringere Rolle. Auch die Anweisung zur Nachfolge im strengen Sinn findet sich verhältnismäßig selten. Doch ist es nicht ohne Interesse, die Stellen zu sammeln und zu überschauen, die hier einschlagen. Gerne parallelisierte man den Lebensgang und das Verhalten hervorragender Christen, namentlich der Confessoren, mit dem Christi. Zu generellen gesetzlichen Vorschriften in bezug auf die Nachahmnng Christi ist es nicht gekommen, weil die Christologie dazwischen trat (Gehorsam, nicht Nachahmung ist gefordert), und weil die wirkliche pünktliche Nachahmung zu schwer erschien. Die, welche sie versuchten, haben daher stets als Christen höherer Gattung gegolten (wenn ihnen auch frühe schon zugerufen worden ist, sich nicht zu überheben); also hat die Theorie der katholischen Kirche von den „evangelischen Räten" eine uralte Wurzel.

[4]) Act. 13, 38; soweit ist m. E. die judenchristliche Erkenntnis in der antiochenischen Rede des Paulus zutreffend formuliert; die weitere Fortführung

„Ihr wißt, daß, als ihr Heiden wart, ihr zu den stummen Götzen entführt fortgerissen wurdet“ (I Cor. 12, 2); „Ihr seid bekehrt von den Götzen zu Gott, zu dienen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott und zu erwarten vom Himmel her seinen Sohn, den er erweckt hat von den Toten, Jesum, der uns rettet von dem kommenden Zorn“ (I Thess. 1, 9 f.). Hier haben wir die Missionspredigt an die Heiden in nuce. Der „lebendige und wahrhaftige Gott“ ist das Erste und Entscheidende; Jesus, der Sohn Gottes, der uns gegen den zukünftigen Zorn (d. h. an dem nun hereinbrechenden Gerichtstage) sicher stellt — daher „Jesus der Herr“ — das Zweite. Dem lebendigen Gott, der jetzt allen verkündigt wird, gebührt Glaube und hingebender Dienst; dem Sohne Gottes als dem Herrn gebührt Glaube und Hoffnung[1].

Diese kurze Predigt enthält einen unerschöpflichen Inhalt — objektiv und subjektiv, positiv und negativ — und ist doch aufs festeste in sich geschlossen. Objektiv und positiv ist sie die Botschaft von Gott dem einen, dem geistigen, dem allgegenwärtigen, allwissenden und allmächtigen, dem Schöpfes Himmels und der Erden, dem Herrn und Vater der Menschen, dem großen Ökonomen der Menschheitsgeschichte[2]; sie ist ferner die Botschaft von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, der vom Himmel gekommen ist, den

---

des Gedankens *(ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται)* ist spezifisch paulinisch. Im übrigen bietet die ganze Rede ein schönes Beispiel einer an Juden gerichteten Missionspredigt. Daß der Satz: „Christus ist für unsere Sünden gestorben nach den Schriften“, ein allgemein christlicher und nicht bloß ein paulinischer war, folgt aus I Cor. 15, 3. Auch Weizsäcker (a. a. O.² S. 60 f.) hebt es mit Recht stark hervor, daß vor und neben Paulus auch in den judenchristlichen Kreisen (bei Petrus) die Einsicht bestanden haben muß, das Gesetz und seine Beobachtung sei zur Rechtfertigung vor Gott nicht völlig ausreichend, und dem Messias Jesus bez. seinem Tode komme eine soteriologische Bedeutung zu.

[1]) Justin (Acta Just. 2) antwortet auf die Frage nach dem „Dogma“ der Christen: *ὅπερ εὐσεβοῦμεν εἰς τὸν τῶν Χρτστιανῶν θεόν, ὃν ἡγούμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν παῖδα θεοῦ, ὃς καὶ προκεκήρυκται ὑπὸ τῶν προφητῶν μέλλων παραγίνεσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας κήρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθητῶν.*

[2]) In dieser Hinsicht ist die Rede, die Lucas dem Paulus auf dem Areopag in den Mund gelegt hat (Act. 17, 22—30), typisch und besonders instruktiv. Zugleich stellt sie die Verbindung dar mit den reinsten Konzeptionen des Hellenismus. Man muß diese Rede mit dem I. Thessalonicherbrief kombinieren, um sich ein Bild zu machen, wie die grundlegende Missionspredigt vor Heiden beschaffen gewesen ist, und das Vorurteil zu beseitigen, als seien der Galater- und Römerbrief Muster der paulinischen Missionspredigt. — Ein besonders gutes Bild von den Grundzügen der Missionspredigt (neg. und pos.) gewähren auch die Fragmente des Kerygma Petri. Die alte Schrift hat wohl, wie auch schon der Titel andeutet, geradezu ein Kompendium der Lehre für Missionszwecke sein sollen.

Vater kundgetan hat, für die Sünden gestorben, auferstanden ist, den Geist herabgesandt hat und, zur Rechten Gottes sitzend, zum Gericht wiederkommen wird[1]; sie ist endlich die Botschaft von dem Heile, das Jesus als der Heiland bringt, nämlich die Befreiung von der Herrschaft der Dämonen, der Sünde und des Todes und das Geschenk des ewigen Lebens.

Objektiv und negativ ist sie die Verkündigung von der Nichtigkeit aller übrigen Götter, der Protest gegen die goldenen, silbernen nnd hölzernen Götzenbilder und der Protest gegen das blinde Fatum und die Gottlosigkeit.

Subjektiv endlich ist sie die Botschaft von dem Unwert aller Opfer, aller Tempel und alles Kultus von Menschenhänden, dagegen die Verkündigung des Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit, des zuversichtlichen Glaubens, der Heiligkeit und der Enthaltung, der Liebe und der Brüderlichkeit, endlich der felsenfesten Gewißheit der Auferstehung und des ewigen Lebens und daher des Unwerts des gegenwärtigen Lebens, welches unter dem zukünftigen Gericht steht.

Furcht und Hoffnung wurden bei dieser neuen Botschaft in außerordentlicher Weise erregt: die Furcht vor dem Hereinbrechen des Weltendes und der großen Abrechnung, bei der der Gerechte kaum zu bestehen vermag, und die Hoffnung auf ein herrliches Reich auf Erden nach der Katastrophe, ein Paradies voll köstlicher Genüsse und voll Trost und Seligkeit. Solch einen Schrecken und solch ein Glück hatte wahrscheinlich noch keine Religion als öffentliche Botschaft verbreitet.

Die Botschaft von dem einen allmächtigen Gott befremdete weite Kreise nicht mehr — im Gegenteil: das unsicher Geahnte schien erfüllt in Gewißheit und Herrlichkeit. Anders stand es mit Jesus und der Botschaft von der Auferweckung. Wie man nach dem Bericht der Apostelgeschichte (17, 18) in Athen „den Jesus und die Anastasis“ für neue Dämonen und für höchst seltsam hielt, so mußte überall die Lehre von ihnen zuerst als paradox gelten. Doch auf diesen Punkt haben wir hier nicht einzugehen. Gewiß ist, daß „der eine, lebendige Gott als der Weltschöpfer“,

[1]) Thaddäus kündigt dem Abgar für den folgenden Tag eine Missionspredigt an und gibt im voraus ihren Inhalt also an (Euseb., h. e. I, 13): *κηρύξω καὶ σπερῶ τὸν λόγον τῆς ζωῆς, περί τε τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ καθὼς ἐγένετο, καὶ περὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ, καὶ ἕνεκα τίνος ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ περὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ καὶ μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν ἐν κόσμῳ, καὶ ποίᾳ δυνάμει ταῦτα ἐποίει, καὶ περὶ τῆς καινῆς αὐτοῦ κηρύξεως, καὶ περὶ τῆς μικρότητος, καὶ περὶ τῆς ταπεινώσεως, καὶ πῶς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθετο καὶ ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα, καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.*



„der Soter Jesus“ [1], „die Auferweckung“ und „die asketische Enthaltung“ die hervorstechendsten Punkte der neuen Verkündigung bildeten. Dabei mußte die Geschichte Jesu kurz mitgeteilt werden (christologisches Kerygma) und wurde die Auferstehung in der Regel als Auferstehung des Fleisches, die Enthaltung in erster Linie als die geschlechtliche Reinheit, überhaupt aber als der Verzicht auf die Welt und die Abtötung des Fleisches bestimmt [2].

Das Überschwänglichste war die Botschaft von Auferweckung des Fleisches, der vollkommenen Restitutio in integrum und des Herrlichkeitsreichs. Creatio und resurrectio sind Anfang und Ende der Lehre. In der erregten Hoffnung auf die Auferweckung floß die neue Schätzung des Werts des Individuums mit ganz minderwertigen sinnlichen Wünschen zusammen. Der Glaube an die

---

[1]) In der Paradoxie, daß der Soter auch der Richter ist, besaß das Christentum einen seiner charakteristischen Gedanken, durch den es anderen Religionen besonders überlegen war. — „Vater und Sohn“ bez. „Vater, Sohn und heiliger Geist“: die Dyas und die Trias wechselt, aber jene Formel ist wohl etwas älter; beide sind schon bei Paulus selbst nachweisbar. Ob er die letztere geprägt hat, möchte ich bezweifeln. Sie gehört wahrscheinlich wie „die Kirche“, „das neue Volk“, „das wahre Israel“, „Apostel, Propheten und Lehrer“, „Wiedergeburt“ usw. zu den Schöpfungen des ältesten Jüngerkreises. — Das Kerygma von Jesus ist mit dem Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist und mit der Kirche, der Sündenvergebung und der Fleischesauferstehung verbunden worden. Das römische Symbol ist für uns der erste Zeuge dieser Verbindung und wahrscheinlich auch an sich der älteste. Dieses Symbol ist wohl nicht aus der Missionspraxis im engeren Sinn entstanden, sondern schon aus der katechetischen Praxis.

[2]) Für den ersten Punkt (der eine, lebendige Gott) ist Hermas Mand. I besonders entscheidend *(πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας κτλ.)*, vgl. Praedic. Petri bei Clemens, Strom. V, 6, 48; VI, 5, 39; VI, 6, 48 (die zwölf Jünger werden von Jesus als Apostel ausgesandt mit dem Auftrag: *εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν*). Aristides gibt c. 2 seiner Apologie das Kerygma von Jesus Christus; aber wo er das Christentum auf einen kurzen Ausdruck bringen will, genügt es ihm zu sagen: die Christen sind die, welche den einen wahren Gott gefunden haben, s. z. B. c. 15: „Die Christen haben .... die Wahrheit gefunden .... sie kennen nämlich und glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, ihn, durch den alles besteht, und von dem alles kommt, ihn, der keinen anderen Gott neben sich hat, ihn, von welchem sie die Befehle erhalten haben, die sie in ihren Sinn eingeschrieben haben, Befehle, die sie beobachten im Glauben und in der Erwartung der zukünftigen Welt.“ (Vgl. auch die pseudomelitonische Apologie.) Die drei anderen Hauptpunkte sind besonders charakteristisch in den Acta Theclae formuliert: von Paulus heißt es hier (c. 1. 5), daß er überliefert habe *πάντα τὰ λόγια κυρίου καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἠγαπημένου*, und daß der Inhalt seiner Predigt sonst gewesen sei — *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως*. Die beiden letztgenannten Begriffe sind als sich ergänzende aufzufassen. Die *ἐγκράτεια* wird gefordert, weil die Auferstehung d. h. das ewige Leben gewiß ist, aber jene zur Bedingung hat; vgl. z. B. Vita Polycarpi 14: *ἔλεγεν τὴν ἁγνείαν πρόδρομον εἶναι τῆς μελλούσης ἀφθάρτου βασιλείας*.

Auferstehung des Fleisches und an das 1000jährige Reich schien auch bald den Heiden als das eigentliche Charakteristikum dieser törichten Religion. Sie hatten Recht; er war es damals wirklich. Justin erklärt, daß alle rechtgläubigen Christen so lehren und hoffen. „Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum, illā credentes sumus", schreibt Tertullian (de resurr. 1), und er fügt (c. 21) hinzu, daß man sie nicht allegorisch verstehen dürfe wie die Häretiker meinen; denn: „verisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota conititur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur (s. auch das Folgende). Die ältesten „wissenschaftlichen" Traktate großkirchlicher Lehrer waren Abhandlungen über die Auferstehung des Fleisches. Und in diese Hoffnung hinein spielte der glühende Wunsch der Gedrückten, der Armen, der Sklaven, aber auch der Enttäuschten: „volumus non diutius servire, optamus maturius regnare" (Tertull. de orat. 5). „Cum et tempora totius spei fixa sint sacrosancto stilo, ne liceat eam ante constitui quam in adventum, opinor, Christi, vota nostra suspirant in saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque ad diem domini magnum, diem irae et retributionis" (Tert. de resurr. 22). „Kommen möge die Gnade, und vergehen möge diese Welt, der Herr kommt!" betete man bei der Abendmahlsfeier (Didache 10). Bis über den Anfang des 3. Jahrhunderts hat in weiten Kreisen diese Stimmung angehalten; aber ihr Höhepunkt war die Zeit bis Marc Aurel[1]. —

Der „Weisheit", dem „Verständnis", dem „Wissen" und der „Erkenntnis" war von Anfang an das weiteste Gebiet geöffnet, und schwerlich gab es irgend eine ausführlichere Missionspredigt, die nicht ins „Gnostische" d. h. ins Hellenisch-Philosophische überging; denn da es feststand, daß der Soter Jesus vom Himmel gekommen war — die Kreise, die es anders auffaßten, können hier bei Seite bleiben —, so war die Phantasie völlig entschränkt und zum höchsten Fluge verpflichtet. „Wir sind göttlichen Geschlechts" (Act. 17, 28) war noch eine nüchterne Erkenntnis: die Gottheit ist Mensch, ja Fleisch geworden, damit die Menschen göttlich würden, das war die Erkenntnis, zu der sich alles zuspitzte. Sie wurde verbunden mit der Spekulation, daß die Menschwerdung, eben weil sie ein göttlich-kosmisches Ereignis

[1]) Sehr detailliert hat Origenes (De princ. II, 11, 2) die Vorstellungen der Chiliasten geschildert, die er bekämpft und bereits wie eine zurückgebliebene Partei behandelt. Man sieht aus seiner Schilderung, daß man sie sich nicht sinnlich genug denken kann. Auch auf „nuptiarum conventiones et filiorum procreationes" rechneten sie wieder. Aber man vgl., wie selbst ein Irenäus im 5. Buch seines großen Werkes das tausendjährige Reich, „nach apostolischer Überlieferung" und an Papias sich anschließend, gezeichnet hat.



sei, eine wiederherstellende und steigernde Bedeutung für alles Geschaffene habe, und daß die Seele des Menschen, durch abgestufte Mächte und Schranken bisher von Gott, ihrem Urquell, geschieden, nun den freien Rückweg zu Gott besitze, wobei alle jene Mächte, selbst befreit, nicht mehr Schranken, sondern Stufen und Vermittler sind. Zu der unumgänglichen Spekulation über Gott, Welt, Seele kam noch die über die Kirche; auch hier wurde das Historische und Irdische ins Kosmische und Transzendentale erhoben.

Der Gegensatz einer „gesunden" und einer häretischen Gnosis hat sich in der Predigt erst allmählich herausgestaltet, wenn man auch von Anfang an aufmerksam gewesen ist auf gewisse Spekulationen, die das Kerygma selbst zu gefährden schienen[1]. Das Korrektiv gegen eine zu ausschweifende Gnosis, die die ganze synkretistische Religion des Zeitalters hereinzog und ins Dualistische und Doketische überging, wurde in der „gesunden" Gnosis, sodann aber in der Lehre von der Freiheit, in einer nüchternen, rationalistischen Gotteslehre und Moral, in dem Realismus der als Heilstatsachen gedeuteten Geschichte Jesu und in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches — letztlich aber und am sichersten in dem Verbot von „Neuerungen" und in der Fixierung der Überlieferung — gefunden. In dieser Hinsicht ist sehr instruktiv, wie Origenes das Kerygma bestimmt (in Joh. XXXII, 9). Erst repetiert er Hermas Mand. I (der eine Gott, der Schöpfer), dann fügt er hinzu: „man muß aber auch glauben, daß Jesus Christus der Herr ist, und an die ganze Wahrheit, die von ihm als Gott und als Mensch gilt; man muß aber auch an den heiligen Geist glauben, und daß wir, da wir einen freien Willen besitzen, gestraft werden für das, was wir gesündigt haben, aber belohnet werden für unsere guten Taten".

---

[1]) Es gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen und zu denen, welche am meisten zu denken geben, daß von Anfang an, wo nur immer eine „gefährliche" Spekulation auftauchte, diese so bekämpft wurde, daß man einen Teil derselben übernahm. Man vgl. die in Phrygien (Colossae) aufgetauchten „Irrlehren" und halte den Colosser- und Epheserbrief dagegen; man erinnere sich der „Irrlehren", welche die johanneischen Schriften bekämpfen, und denke an den gnostischen Inhalt dieser Schriften; man zeichne sich ein Bild von den „Irrlehren", welche Ignatius in seinen Briefen bekämpft, und vergegenwärtige sich die Theologie des Ignatius; man stelle sich die großen gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts vor und lese den sie bekämpfenden Irenäus: „vincendi vincentibus legem dederunt!" So gewaltig war die Macht der hellenisch-synkretistischen Ideen! Es scheint fast, als habe stets eine Art von Immunisierungsverfahren stattgefunden: man impfte der „gesunden" Lehre die Irrlehre in starker Verdünnung ein und feite sie so gegen die akute Infektion.

Im 2. Jahrhundert bereits war das christliche Kerygma ein sehr verschiedenes: anders predigten die Evangelisten der großen Kirche im Morgenland und anders im Abendland, wenn auch auf derselben Grundlage, wieder anders predigten die Gnostiker und Marcioniten. Aber Tertullian hat vielleicht nicht ganz unrecht, wenn er behauptet, die Heidenmission werde von diesen wenig betrieben; sie machten sich in der Regel nur an solche, die bereits Christen waren. Seit dem gnostischen Kampf ist die antignostische Glaubensregel allmählich überall die Grundlage der kirchlichen Verkündigung geworden. Das Ethische und Stürmische trat hinter das Dogmatische mehr zurück, aber das Drängen auf Enthaltung und Askese hörte doch nicht auf.

Die Theologie war beim Übergang des 2. zum 3. Jahrhundert unübersehbar weitschichtig geworden, aber die Missionspredigt muß stets verhältnismäßig kurz gewesen sein; denn für die „Idioten" waren schon jene vier Stücke, die wir oben genannt, genug und übergenug. Szenen, wie die, welche die Apostelgeschichte (c. 8, 26—38) erzählt, haben sich mutatis mutandis — besonders in Zeiten der Verfolgung angesichts der Märtyrerfreudigkeit einzelner Christen — immer noch wiederholt, obgleich eine rechtgläubige (und in der Theorie unumgängliche) Lehre von großem Umfang bestand, und das Bekenntnis: Ein Gott, der die Welt geschaffen, Jesus der Herr, Gericht, Auferstehung — war gewiß für viele alles, was sie wußten. Andererseits waren gewisse Hauptstücke des Weissagungsbeweises, der in der Predigt vor Juden und Heiden eine so große Rolle spielte (siehe das Kapitel über das Alte Testament), in sehr weiten Kreisen verbreitet, und es müssen die Grundzüge des christlichen Gottesbegriffs sehr vielen geläufig gewesen sein; denn triumphierend weisen die Apologeten immer wieder darauf hin, daß „bei uns die Handwerker und Sklaven und alten Weiblein Rechenschaft zu geben wissen von der Gottheit und nicht ohne Beweis glauben[1]."

Die vier Stücke — der eine lebendige Gott, der Soter und Richter Jesus, die Auferstehung des Fleisches und die Enthaltung — konstituierten in ihrer Verbindung die neue Religion, die sich

[1]) Zusammen mit den Hauptstücken des Weissagungsbeweises (ein bis zwei Dutzend Stellen aus dem Alten Testament) waren die entsprechenden Stücke der Geschichte Jesu die bekanntesten und geläufigsten. Daß es — abgesehen vom Kreuzestod — streng historisch genommen fast sämtlich Legendenstoffe (ideelle Geschichte) waren, war das notwendige Ergebnis dieser Betrachtungsweise und Methode. An gewaltigem Eindruck kam wahrscheinlich nichts den Geburtsgeschichten gleich, wie sie bei Matthäus und namentlich bei Lucas zu lesen standen. Daß die Auferstehungsgeschichte



kräftig von den alten, namentlich auch von der jüdischen, abhob und sich doch trotz ihres scharfen Kampfes gegen den Polytheismus organisch an den Entwickelungsgang anschloß, den die Religion an den Ufern des östlichen und zentralen Mittelmeeres genommen hatte. Das Medium aber, in welchem jene vier Stücke lebendig waren, war der Vergeltungsgedanke d. h. die Souveränetät des Sittlichen einerseits und das erlösende Kreuz andererseits — jede Auffassung der Grundzüge der christlichen Missionspredigt ist verfehlt, die nicht alles sub specie der Souveränetät des Sittlichen und der auf dem Kreuze Christi sich gründenden Gewißheit der Erlösung durch Vergebung betrachtet[1]. Die „Gnade" d. h. die Vergebung hat einen großen Spielraum; aber sie hat die Vergeltung nicht gesprengt. Die Einschärfung des Sittlichen wurde in den christlichen Gemeinden von Anfang an doppelt bewirkt, durch den Geist Christi und durch den Gedanken des Gerichts und der Vergeltung. Es erhielt aber durch beides eine strenge Richtung auf das Jenseits; denn Christus war der, der wiederkehren sollte. Die „gegenwärtige" und die „zukünftige Zeit" standen sich schroff für das Empfinden der ältesten

---

im Detail nicht den gleichen Erfolg erzielte, lag an der Verschiedenheit der Berichte, die in den autoritativen Schriften so groß ist, daß eine einheitliche und eindrucksvolle Vorstellung des Verlaufs herzustellen selbst den damaligen Exegeten — und was vermochten sie nicht alles! — nicht gelang. So haben die in den Evangelien erzählten Einzelgeschichten in bezug auf die Auferstehung nicht die Bedeutung erlangt wie die Geburtsgeschichten. „Am dritten Tage auferstanden von den Toten nach der Schrift" — nur dieses kurze Bekenntnis ist so populär geworden wie Luc. 1 und 2 und wie die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande. — Die Vorstellung, daß die Apostel selbst eine Quintessenz des christlichen Lehrstoffes zusammengestellt hätten, war verbreitet; aber worin diese Quintessenz bestehe, darüber herrschte große Verschiedenheit. Mit der Didache beginnt die Abfassung der Werke, die als Werke aller Apostel oder als autoritative Zusammenfassung ihrer Anordnungen angesehen wurden.

[1]) Die Erlösung durch Vergebung war im strengen Sinne als eine einmalige gedacht: in der Taufe kommt der Ertrag des Todes Christi dem einzelnen zugut und tilgt alle seine bisherigen Sünden. Wie Paulus haben zahlreiche Lehrer nach ihm das Kreuz Christi als den Inhalt des Christentums überhaupt vorgestellt. Dem Doketismus Marcions gegenüber, der den Kreuzestod Jesu unsicher macht, ruft Tertullian (de carne 5) aus: „Parce unicae spei totius orbis." Über die in der Taufe den Gläubigen zugewendete Folge hinaus wirkt das Kreuz wohl noch schirmend und schützend (gegen die Dämonen), aber nicht sündentilgend (Spekulationen, die das behaupteten, setzten erst später ein). Als Mysterium ist es freilich unerschöpflich, und seine Wirkungen sind darum nicht auszusagen. Schon Pseudobarnabas und Justin sind Mysteriosophen des Kreuzes gewesen, s. Barnab. ep. 11. 12; Justin, Apol. I, 55, wo auch triumphierend behauptet ist, daß *[οἱ κακοὶ δαίμονες] οὐδαμοῦ οὐδ' ἐπί τινος τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς τὸ σταυρωθῆναι ἐμιμήσαντο.* Vgl. auch Minucius, Octav. 29; Tertull., ad nat. I, 12, etc.

Christen gegenüber[1], und von hier erhielt die Forderung der „Enthaltung“ das kräftigste Motiv, ja wurde bei nicht wenigen zu einer Art passionierter Leidenschaft. Es ist dieselbe Gemeinde, die in jedem Gottesdienste, wie wir gehört haben, betete: „Kommen möge die Gnade, und vergehen möge diese Welt; Maran atha“, und die solche Anweisungen gab, wie wir sie im Hirten des Hermas im ersten Gleichnis lesen[2]. „Von allen Christen

---

[1]) S. II Clem. ad Cor. 6: *ἔστιν οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί. οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται. οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι. δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρᾶσθαι. οἰόμεθα ὅτι βέλτιόν ἐστιν τὰ ἐνθάδε μισῆσαι, ὅτι μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ φθαρτά· ἐκεῖνα δὲ ἀγαπῆσαι, τὰ ἀγαθὰ τὰ ἄφθαρτα.*

[2]) „Ihr wißt,“ — ich setze die Stelle, die statt vieler gilt, hierher — „daß ihr Diener Gottes in der Fremde weilt; denn eure Stadt liegt fern ab von dieser Stadt. Wenn ihr nun die Stadt kennt, in der ihr künftig wohnen werdet, warum richtet ihr euch hier Felder ein, schafft ihr euch kostspieligen Prunk, zwecklose Gebäude und Wohnungen? Wer sich in dieser Stadt hier derart einrichtet, der erwartet nicht, in seine Stadt hinaufzugelangen. Törichter, halbherziger, elender Mensch, siehst du denn nicht, daß all dieses fremdes Eigentum ist und unter der Gewalt eines anderen steht? Der Herr dieser Stadt wird dir einst sagen: ‚Ich sehe es nicht gern, daß du in meiner Stadt wohnest; räume diese Stadt, weil du nicht nach meinen Gesetzen lebst.‘ Nun du, Besitzer von Äckern, Häusern und vielen anderen Geschäften, was willst du mit deinem Hause und was du dir sonst erworben hast, anfangen, wenn du von jenem ausgewiesen wirst? Denn der Herr dieses Landes erklärt mit vollem Rechte: ‚Entweder füge dich meinen Gesetzen oder gehe mir aus dem Lande.‘ Was willst du in diesem Fall deiner Felder und übrigen Habe wegen tun, da du in deiner eigenen Stadt schon ein Gesetz hast? Wirst du dein Gesetz vollständig verleugnen und nach dem Gesetze dieser Stadt wandeln? Sieh zu, ob es nicht nachteilig für dich sei, dein Gesetz zu verleugnen. Denn wenn du in deine Stadt zurückkehren willst, wirst du nicht aufgenommen, sondern ausgeschlossen werden, weil du das Gesetz deiner Stadt verleugnet hast. Siehe darum zu, daß du, in der Fremde weilend, dir nicht mehr erwerbest als das gerade Ausreichende; und wenn der Herr dieser Stadt kommt, dich als einen gegen sein Gesetz Widerspenstigen hinauszuschaffen, so sei bereit, seine Stadt zu verlassen, nach der deinigen dich aufzumachen und ungestört und freudig nach deinem Gesetz zu leben. Sehet euch also vor, ihr, die ihr Gott dienet und ihn im Herzen habt. Vollbringet die Gott gefälligen Werke, eingedenk der Gebote und Verheißungen, die er gegeben hat, und vertrauet ihm, er werde diese erfüllen, wenn seine Gebote erfüllt werden. Statt Äcker kaufet, so weit jeder imstande ist, bedrängte Seelen, nehmt euch der Witwen und Waisen an und übersehet sie nicht; eueren Reichtum und alle euere Bemühungen verwendet auf solche Felder und Häuser, die ihr von Gott empfangen habt [scil. auf die Armen]. Denn zu dem Zweck hat euch der Herr Reichtum verliehen, daß ihr ihm solche Dienste leistet. Viel besser ist's, solche Äcker, Güter und Häuser zu kaufen, die du wiederfinden wirst in deiner Stadt, wenn du dich dort niederlassen wirst. Ein solcher Aufwand ist gut und heilig, nicht mit Schmerz und Furcht, sondern mit Freude verbunden. Machet darum nicht den Aufwand der Heiden; denn er ist euch, den Knechten Gottes, unzuträglich; entfaltet vielmehr den eignen Aufwand, an dem ihr Freude haben könnt. Drückt den

kann man das Wort hören: Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt[1]."

Aber eben dieser entschlossene Verzicht auf die Welt machte sie erst fähig und stark, auf sie zu wirken. Wenn der Spruch: „Wer für die Welt etwas tun will, muß sich mit ihr nicht einlassen", je eine Wahrheit gehabt hat, so hat er sich damals bewahrheitet. Man hat dem ältesten Christentum vorgeworfen, daß es zu weltflüchtig und asketisch gewesen sei; aber Revolutionen werden nicht mit Rosenwasser gemacht, und hier galt es auch einer Revolution. Es galt, den Polytheismus zu stürzen und die Majestät Gottes und des Guten aufzurichten in der Welt — für die, welche an sie glaubten, und auch für die, welche nicht an sie glaubten. Das konnte zunächst nicht anders geschehen als dadurch, daß man den Unwert dieser Welt behauptete und sich wirklich vor ihr löste. Diese Schroffheit aber hat die Missionspredigt schwerlich gehemmt, sondern verstärkt, da sie nicht isoliert war, sondern begleitet von der Botschaft von dem Heilande und der Heilung, von der Liebe und Hilfleistung. Und noch etwas ist zu sagen: dem Vergeltungsgedanken, so scharf er ausgeprägt war und so stark er die Gemüter auf das Jenseits richtete, war die Härte und Unlebendigkeit genommen; denn neben ihm stand die sicherste Empfindung und Überzeugung von der Gegenwart Gottes, seiner Vorsehung und Leitung. Von keiner Betrachtung waren die alten Christen weiter entfernt als von der, welche man

---

Dingen keinen falschen Stempel auf; rührt nichts Fremdes an und verlangt nicht darnach; denn es ist verderblich, Fremdes zu begehren. Tu, was dir als Arbeit befohlen ist, und du wirst das Heil erlangen." Bei aller Schroffheit der Ermahnung kommt es dem Hermas übrigens doch nicht in den Sinn, daß der Unterschied von reich und arm tatsächlich in der Gemeinde aufhören soll. Das zeigt, wenn es noch nötig, das folgende Gleichnis. Wie die Entwicklung in der christlichen Gemeinde in bezug auf diese Frage weiter fortgeschritten ist, lehrt der Traktat des alexandrinischen Clemens: „Quis dives salvetur?" Übrigens zeigt schon das Joh. 12, 8 Jesu in den Mund gelegte Wort „Arme werden allezeit bei euch sein" — das Wort ist schwerlich absichtslos gesetzt —, daß man in der Gemeinde nicht an eine wirkliche Aufhebung des Unterschieds von reich und arm gedacht hat.

[1]) Celsus bei Origenes V, 64. Den Pessimismus der ältesten Christen in bezug auf die Welt kann man sich nicht stark und entschieden genug denken. (Marcion nannte seine Konfessionsgenossen *συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι*, s. Tertull. adv. Marc. IV, 9). In dieser Hinsicht ist uns noch Tertullian, ja selbst Origenes ein Zeuge. Es sei nur ein Zug hervorgehoben. Hom. 8 in Levit. t. 9 p. 316 f. sagt er, daß in der Bibel nur Weltmenschen wie Pharao und Herodes ihren Geburtstag feiern, „sancti non solum non agunt festivitatem in die natali suo, sed a spiritu sancto repleti exsecrantur hunc diem". Der wahre Geburtstag der Christen ist ihr Todestag. Origenes denkt an Hiob; außerdem ist die Form seines Pessimismus allerdings noch durch besondere Spekulationen bedingt.

die deistische nennt. Sie kannten den Vater im Himmel; sie wußten, daß Gott ihnen nahe sei, daß er sie leite, und die Tiefsten unter ihnen wußten, daß er mit seiner Kraft in ihnen regiere. So verkündigten sie ihn, und in dieser Verkündigung wurde das Jenseits zum Diesseits; die starre Vergeltung schien zu verschwinden; denn was war noch zu „vergelten“, wenn man in seiner Gegenwart lebte und seine Weisheit, Macht und Güte mit allen Kräften des Herzens, ja mit allen Sinnen spürte? Die Stimmungen des sicheren Besitzes und der Sehnsucht, der erfahrenen Gnade und einer leidenschaftlichen Hoffnung haben nicht nur in einem Manne wie Paulus gewechselt. Sehnsüchtig schaut er aus auf die Befreiung von dem Leibe, und ergreifend ist dabei seine Teilnahme für alles, was in Banden liegt, für die ganze seufzende Kreatur. Aber die Hoffnung, die sein ganzes Herz und sein Sein erfüllte, war keine aufreibende und ungewisse; sie ruhte auf dem festen Grunde eines sicheren Unterpfandes, nämlich der Kindschaft und des Besitzes des Geistes Gottes [1].

Es bedarf wohl nicht eines besonderen Hinweises darauf, daß die christliche Verkündigung als Predigt von der Buße und der strengen Sittlichkeit einerseits und als Anbietung der Sündentilgung und Erlösung andererseits eine innere Spannung enthielt, die dem einzelnen in ganz verschiedener Weise zum Bewußtsein kommen mußte. War diese Sündentilgung und Erlösung eingeschlossen in Sakramente bez. in ein Sakrament (die Taufe), so konnte es nicht ausbleiben, daß Tausende eben nur nach diesem Sakrament ausschauten, sich mit dem Glauben an seine prompte magische Wirkung begnügten und mit der sittlichen Forderung keinen rechten Ernst machten. Umgekehrt konnte diese so überwältigend in das Gewissen fallen, daß die Erlösung lediglich als der Lohn und Preis eines heiligen Lebens erschien. Dazwischen waren viele Standpunkte möglich. Die kirchliche Verkündigung hat beides ernstlich in einem Gleichgewicht halten wollen; aber Sakramente sind überall willkommener als Sittenpredigten, und jene Zeit war in besonderer Weise sakramentssüchtig. Sie brachte den Mysterien noch die nötige Naivetät und zugleich schon das nötige Raffinement entgegen.

[1]) Das Bild der Person Christi in ihrer Totalität, so daß ein Christuspathos entstand, hat doch nur in wenigen so gewirkt, daß sie das, was sie an ihm erlebt haben, auszusprechen sich getrieben fühlten. Neben Paulus und Johannes ist eigentlich nur Ignatius zu nennen. Aber in wie vielen Christen mag dieses Bild die stärkste Macht gewesen sein, ohne daß wir es wissen! Bei einigen Märtyrern bricht es in den letzten Bekenntnissen, bei Origenes mitten in gelehrten Homilien, in ergreifender Weise hervor.



## Zweites Kapitel.

## Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung[1].

Das Evangelium, wie Jesus es verkündigt hat, ist Erlösungsreligion, aber Erlösungsreligion in verborgener Weise. Jesus verkündigt eine neue Botschaft — die Nähe des Reiches Gottes, den Vater, seinen Vater — und ein neues Gesetz, aber er wirkt als Heiland, und in solchem Wirken wurde er ans Kreuz geschlagen. Als Religion der Erlösung hat Paulus das Evangelium verkündigt.

Als Arzt ist Jesus in die Mitte seines Volkes getreten. „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken[2].“ Als den Arzt des Leibes und der Seele, als den Heiland schildern ihn die drei ersten Evangelien. Er spricht nicht viel von der Krankheit, sondern er heilt sie. Er erklärt nicht, daß die Krankheit gesund sei, sondern er nennt sie beim rechten Namen, aber er erbarmt sich der Kranken. Nichts von Sentimentalität oder Raffinement findet sich bei ihm; auch keine feinen Distinktionen und Sophismen, daß die Gesunden eigentlich die Kranken seien und die Kranken die Gesunden. Er sieht Scharen von Kranken um sich, er zieht sie an sich, und er hat nur den Trieb zu helfen. Leibes- und Seelenkrankheiten unterscheidet er nicht streng — er nimmt sie als die verschiedenen Äußerungen des einen großen Leidens der Menschheit. Aber er kennt ihre Wurzeln; er weiß, daß es leichter ist zu sagen: „Stehe auf und wandle“, als „Dir sind deine Sünden vergeben“[3], und er handelt demgemäß. Vor keiner Seelenkrankheit schreckt er zurück — Sünderinnen und Zöllner bilden seine stete Gesellschaft —, und keine Leibeskrankheit ist ihm zu ekelhaft. In dieser Welt von Jammer, Elend, Schmutz, und Verworfenheit, die ihn täglich umgibt, bleibt er lebendig, rein und immer tätig.

So hat er Jünger und Jüngerinnen gewonnen: es ist ein Kreis von Geheilten, der ihn umgibt[4]. Sie sind geheilt worden, weil

---

[1]) Nach dem Abschnitt VI meiner Abhandlung „Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“ 1892 (Texte u. Untersuch. Bd. VIII) in neuer Bearbeitung.

[2]) Marc. 2, 17. Luc. 5, 31.

[3]) Marc. 2, 9. Oder ist die Stelle anders zu verstehen? Ist das „Dir sind deine Sünden vergeben“ leichter zu sagen? Wenn die Stelle so verstanden werden muß, dann ist augenscheinlich der Sinn von „leichter“ ein anderer.

[4]) Eine alte edessenische Legende über Jesus hat sich an seine heilende Tätigkeit angeschlossen. Die Edessener führten am Ende des 3. Jahrhunderts

sie an ihn glaubten, das heißt weil sie aus seinen Zügen und aus seinen Worten Gesundheit abgelesen haben. Die Gesundheit der Seele ist die Erkenntnis Gottes. Auf diesen Fels hatte sie Jesus aus dem Schiffbruch des Lebens gerettet. Weil sie Gott als den Vater in dem Sohne erkannt haben, darum wissen sie sich als geheilt. Sie schöpfen fortan aus einem nie versiegenden Quell Gesundheit und wahres Leben.

„Ihr werdet zu mir dies Sprichwort sagen: ‚Arzt, heile dich selbst'"[1] — er, der so vielen half, schien selbst in eine immer hilflosere Lage zu kommen. Angefeindet, verleumdet, von den Oberen seines Volkes mit dem Tode bedroht, verfolgt in dem Namen des Gottes, den er verkündigte, ging er dem Kreuze entgegen. Aber eben dieses Kreuz offenbarte erst die ganze Tiefe und Kraft seines Wirkens als Heiland. Es vollendete seinen Beruf, indem es die Menschen lehrte, daß das Leiden des Gerechten das Heil in der Geschichte ist.

„Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen; durch seine Wunden sind wir geheilt" — das war die

ihr Christentum, welches sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten hatten, auf die apostolische Zeit zurück, und sie bewahrten einen angeblichen Briefwechsel zwischen ihrem Könige Abgar und Jesus. Dieser Briefwechsel ist uns noch erhalten (s. Euseb., h. e. I, 13). Er ist eine naive Dichtung. Der schwer erkrankte König schreibt also: „Abgar, Toparch von Edessa, entbietet Jesu, dem guten Heilande, der in der Gegend von Jerusalem erschienen, seinen Gruß. Ich habe von Dir und Deinen Heilungen gehört, die Du ohne Arznei und Kräuter vollbringst. Denn, wie erzählt wird, machst Du Blinde sehen, Lahme gehen und reinigst Aussätzige, treibst unreine Geister und Dämonen aus, heilst die, welche von langwierigen Krankheiten gequält sind, und erweckst Tote. Da ich nun alles dieses über Dich gehört hatte, da stellte ich mir das Doppelte vor die Seele: entweder bist Du selbst Gott, und, herabgestiegen vom Himmel, tust Du dies, oder Du bist ein Sohn Gottes, indem Du dies tust. Deswegen schreibe ich nun an Dich und bitte Dich, zu mir zu kommen und das Leiden, welches ich habe, zu heilen. Denn ich habe auch gehört, daß die Juden wider Dich murren und Dir Übles zufügen wollen. Ich habe eine sehr kleine, aber anständige Stadt, die für uns beide genügt." Darauf antwortet Jesus: „Selig bist Du, weil Du an mich gläubig geworden bist, ohne mich gesehen zu haben; denn es steht von mir geschrieben: Die mich gesehen haben, werden nicht an mich glauben, damit diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben. Was aber Deine Bitte zu Dir zu kommen betrifft, so muß ich hier alles, wozu ich gesandt bin, erfüllen und darnach zu dem aufgenommen werden, der mich gesandt hat. Wenn ich aber aufgenommen sein werde, so werde ich einen meiner Jünger senden, daß er Deine Krankheit heile und Dir und den Deinigen das Leben gebe." Es wird nun erzählt, daß Thaddäus nach Edessa gekommen sei und den König ohne Arznei und Kräuter durch Handauflegung geheilt habe, nachdem dieser ein Glaubensbekenntnis abgelegt hatte. „Auch Abdus, der Sohn des Abdus, wurde von ihm vom Podagra geheilt."

[1]) Luc. 4, 23.

neue Erkenntnis, die vom Kreuze ausging[1]. Wie ein lebendiger Strom Wassers ergoß sie sich auf die vertrockneten Menschenherzen und auf ihre dürre Moral. An die Stelle der dinglichen und statutarischen Moral trat die Anschauung eines persönlichen, reinen und göttlichen Lebens, das sich im Dienste an den Brüdern verzehrt und willig in den Tod gegeben hatte. Diese Anschauung wurde das neue Lebensprinzip; sie entwurzelte das alte Leben, wie es zwischen Sünde und Moral hin- und herschwankte; aber sie ließ ein neues Leben entstehen, welches nichts anderes sein wollte als Jüngerschaft Christi, und welches Kraft schöpfte aus seinem Leben. Die Jünger zogen hinaus, um die Botschaft „Gottes des Heilandes" zu verkündigen[2], des Heilandes und Arztes, dessen Person, Tun und Leiden die Heilung war. Es war nicht augenblickliche überschwängliche Stimmung, sondern der sichere und ruhige Ausdruck des Bewußtseins, das ihn stetig erfüllte, wenn Paulus den Galatern schrieb[3]: „Ich lebe — doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben." In diesem Bewußtsein waren die ältesten christlichen Missionare bereit, täglich zu sterben. Eben deshalb ist ihre Sache nicht untergegangen.

In der Welt, welcher die Apostel die neue Botschaft verkündigten, war die Religion ursprünglich nicht für die Kranken da, sondern für die Gesunden. Die Gottheit will reine und gesunde Verehrer. Die Kranken und die Sünder sind den finsteren Mächten verfallen; sie mögen zusehen, ob sie Gesundheit des Leibes und der Seele von irgend woher wiedergewinnen können. Erst dann sind sie den Göttern willkommen. Es ist interessant zu sehen, wie noch bei dem Christenfeind Celsus im Ausgang des 2. Jahrhunderts diese Auffassung die durchschlagende ist[4]: „Die, welche zur Feier anderer Weihen auffordern, schicken folgende Botschaft voraus: ‚Wer reine Hände hat und Verständiges spricht, (der komme herzu)', oder: ‚Wer rein ist von jeder Schuld und wer sich in seiner Seele keiner Sünde bewußt ist und wer ein edles

---

[1]) Vgl. I Petr. 2, 24: *οὗ τῷ μώλωπι αὐτοὶ ἰάθητε.*

[2]) Luc. 2, 11: *ἐτέχθη ὑμῖν σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος.* Joh. 4, 42: *οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοὺ κόσμου.* Tit. 2, 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις.* Tit. 3, 4: *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ.* In einigen christlichen Kreisen wurde die Bezeichnung „Heiland" für Jesus sogar ausschließlich gebraucht. Irenäus (I, 1, 3) macht es dem Valentinianer Ptolemäus zum Vorwurf, daß er Jesus nicht „*κύριος*" nennen wolle, sondern nur „*σωτήρ*", und wirklich wird in dem Brief des Ptolemäus an die Flora Jesus ausschließlich *σωτήρ* genannt.

[3]) Gal. 2, 20. — [4]) Orig. c. Cels. III, 59 f.

und gerechtes Leben geführt hat, (der trete heran)'. Und das rufen die aus, welche Entsühnung von Sünden versprechen[1]. Hören wir nun dagegen, was für Leute jene (die Christen) rufen: ,Wer ein Sünder ist, ein Tor, ein Einfältiger, mit einem Wort ein Unglücksmensch — ihn wird das Reich Gottes aufnehmen'. Den Sünder, damit meinen sie den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher, den Giftmischer, den Tempelräuber und den Grabesschänder. Wenn einer eine Räuberbande bilden wollte, würde er solche Leute herbeirufen[2]!" Mit wünschenswerter Deutlichkeit hat hier Celsus den prinzipiellen Gegensatz des Christentums und der antiken Religion zum Ausdruck gebracht[3].

Aber die religiöse Stimmung, welche das Christentum vorfand und welche sich im 2. und 3. Jahrhundert rapid entwickelte und verbreitete, war, wie wir bereits gesehen haben (Buch I Kap. 3), nicht mehr die „antike". Auch hier zeigt es sich, daß die neue Religion erschien, „als die Zeit erfüllt war". Die heitere Naivetät der alten Religion, soweit eine solche bestanden hatte, war im Absterben; an ihre Stelle traten neue religiöse Bedürfnisse. Die Philosophie hatte das Individuum entfesselt und den Menschen im Bürger entdeckt. Der Austausch der Staaten und Nationen, ihr Zusammenwachsen zu einem Weltreich, hatte den Kosmopolitismus verwirklicht. Der Kosmopolitismus aber hat immer den Individualismus zu seiner Kehrseite. Die verfeinerte materielle und geistige Kultur machte das Leid des Lebens emp-

[1]) Der Sinn ist, selbst zu solchen Mysterien, in denen es sich um Entsühnung handelt, werden nur solche berufen, die im allgemeinen gut und gerecht gelebt haben.

[2]) Bei Porphyrius steht die Sache schon etwas anders. Unbedingt kann er den Spruch Christi von den Kranken, um deren willen er gekommen sei, nicht verwerfen. Andrerseits steht ihm doch als Hellenen fest, daß die Religion für die Einsichtigen, die Gerechten und die Forschenden ist. Daher ist seine Ausführung (bei Macarius Magnes IV, 10) ziemlich verworren.

[3]) Origenes verteidigt hier das Christentum geschickt. „Wenn ein Christ seine Einladung an dieselben Leute ergehen läßt, an die sich ein Räuberhauptmann wendet, so tut er das in anderer Absicht. Er tut es, um ihre Wunden mit seiner Lehre zu verbinden, um die Fieberglut der Leidenschaften in der Seele mit den Heilmitteln zu ersticken, die der Glaube bietet, und die dem Wein und dem Öl und den anderen Mitteln entsprechen, welche die Heilkunde anwendet, um dem Leibe Linderung der Schmerzen zu verschaffen" (III, 60) . . . „Celsus verdreht den Tatbestand und behauptet, wir lehrten, Gott sei nur für die Sünder gesendet worden. Dies ist gerade so, als wenn er etwas daran auszusetzen hätte und den Leuten es verübelte, wenn sie sagten, ein wohlwollender und gnädiger (φιλανθρωπότατος, Beiwort des Äsculap) König habe in eine Stadt seinen Arzt gesendet der Personen wegen, die in derselben krank lägen. Gott das Wort ist demnach als Arzt für die Sünder gesandt worden, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen" (III, 61).

findlicher. Die größere Empfindlichkeit zeigte sich auch auf dem sittlichen Gebiet, und einige orientalische Religionen kamen dem entgegen. Die Philosophie der Socratiker mit ihren feinen ethischen Reflexionen verbreitete sich aus den Höhen der Denker in die Niederungen des Volkes. Vor allem die Stoiker hatten es unablässig mit der „Gesundheit und den Krankheiten der Seele" zu tun und zwangen ihre praktische Philosophie in diese Grundform. Reinheit, Trost, Entsühnung, Heilung begehrte man, und man begann sie in der Religion zu suchen, weil man sie sonst nirgends fand. Man schaute nach neuen religiösen Weihen aus, um sie zu gewinnen. Beweise für diese veränderte religiöse Stimmung bieten die Werke des Seneca, des Epictet und vieler anderer. Aber ein noch viel stärkerer Beweis liegt in dem Aufschwung, den der Kult des Äsculap in der Kaiserzeit gewonnen hat[1]. Bereits im Jahre 290 vor Chr. war auf den Rat der Sibyllinischen Bücher der Äsculap von Epidaurus nach Rom geholt worden. Auf der Tiberinsel hat er sein Heiligtum erhalten; daneben stand, wie bei den zahlreichen Asclepien der Griechen, eine Heilanstalt, in welcher die Kranken im Schlaf die Anweisungen des Gottes erwarteten. Griechische Ärzte folgten dem Gott nach Rom. Aber es dauerte lange, bis der Gott und die griechischen Ärzte populär wurden. Diese scheinen sich anfangs nicht durch Geschicklichkeit empfohlen zu haben. „Im Jahre 219 vor Chr. hatte sich der erste griechische Wundarzt in Rom niedergelassen; er bekam sogar das Bürgerrecht und auf Staatskosten einen Laden „in compito Acilio". Allein dieser Arzt wütete so unbarmherzig mit Messer und Brenneisen, daß der Name eines Chirurgen und der eines Schinders gleichbedeutend wurde[2]." In der Kaiserzeit wurde es anders. Zwar hielten sich die Römer selbst immer noch von der Kunst der Medizin fern und beurteilten sie wie eine Art Divination; aber geschickte griechische Ärzte waren auch in Rom gesucht, und der Kultus des Äsculap, des „deus clinicus", blühte. Von Rom aus hat er sich über den ganzen Westen verbreitet, hie und da verschmolzen mit dem Kultus des Serapis und anderer Gottheiten, ihm zur Seite und untergeordnet der Kultus der Hygiea und Salus, des

---

[1]) Vgl. über den Äsculap-Kult v. Wilamowitz-Moellendorf, Isyllos von Epidauros, 1886 S. 36 f., 44 ff., 116 ff.; Usener, Götternamen, 1896, S. 147 f., 350, ferner die Abhandlung Ilbergs über Asclepios in Teubners Neuen Jahrbüchern II, 1901 und den umsichtigen Artikel Asclepios in Pauly-Wissowas REncykl. von Thrämer (II Col. 1642 ff.).

[2]) Preller-Jordan, Röm. Mythologie II S. 243. Plinius sagt: „Mox a saevitia secandi urendique transisse nomen in carnificem et in taedium artem omnesque medicos".

Telesphorus und Somnus. Dabei erweiterte sich die Sphäre dieses heilenden Gottes immer mehr: er wurde zum „Soter“ schlechthin, zu dem Gott, der in allen Nöten hilft, zu dem „Menschenfreunde“ (*φιλανθρωπότατος*)[1]. Je mehr man in der Religion nach Rettung und Heilung ausschaute, desto mehr wuchs das Ansehen des Gottes. Er gehört zu den alten Göttern, welche dem Christentum am längsten Widerstand geleistet haben. Darum begegnet er auch in der alten christlichen Literatur nicht selten. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und im dritten war der Äsculapkultus einer der verbreitetsten. Man reiste zu den berühmten Heilanstalten des Gottes, wie man heute in die Bäder reist; man rief ihn an bei den Krankheiten des Leibes und der Seele; man schlief in seinen Tempeln, um zu genesen; man brachte ihm, dem *ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ*, die reichsten Geschenke; man weihte ihm das Leben. Ungezählte Inschriften und Bildwerke bezeugen das. Aber auch bei anderen Göttern stellte man die heilbringende Tätigkeit nun in den Mittelpunkt. Zeus selbst und Apollo[2] traten in ein neues Licht. Auch sie wurden „Heilande“. Niemand konnte mehr ein Gott sein, der nicht auch ein Heiland war[3]. Durchmustert man die große Streitschrift des Origenes gegen Celsus, so gewahrt man leicht, daß ein Hauptstreitpunkt zwischen den beiden bedeutenden Männern der war, ob Jesus der rechte Heiland sei oder Äsculap. Celsus tritt ebenso lebhaft und wundergläubig für diesen ein, wie Origenes für jenen. Dabei ist die Mischung schlimmsten Aberglaubens mit verständiger

---

[1]) Der Kult war wirklich ein humaner, und die Ärzte wurden durch ihn zur Humanität geführt. In einer Stelle in den pseudohippocratischen *Παραγγελίαι* heißt es: „Ich ermahne aber, sich nicht inhuman zu bezeigen, sondern Reichtum oder Dürftigkeit (der Patienten) in Betracht zu ziehen, gegebenenfalls auch unentgeltlich zu behandeln“ — in welchem Ansehen die *ἰατροὶ ἀνάργυροι* standen, ist bekannt — „und mehr auf künftige Dankbarkeit zu rechnen als auf augenblicklichen Ruhm. Wenn sich (also) Veranlassung bietet, einem Unbekannten oder Unbemittelten beizuspringen, wird man solchem vor allem hilfreich sein; denn wo Nächstenliebe ist, da ist auch Werktätigkeit“ (IX 258 Littré, III 321 Erm.; mir bekannt aus der Mitteilung Ilbergs und in der Berl. Philol. Wochenschrift 1893, 25. März). Wie stark die Christen selbst die Wahlverwandtschaft mit den humanen Ärzten empfanden, dafür hat Ilberg (a. a. O. aus VI 90 Littré, II, 123 Erm.) das schlagendste Beispiel gegeben. Eusebius schreibt (h. e. X, 4, 11): „Jesus hat wie ein trefflicher Arzt um der Heilung der Kranken willen Abschreckendes untersucht und Ekelhaftes berührt, bei fremden Leiden selbst Schmerz empfunden.“ Diese Stelle ist wörtlich hinübergenommen aus dem pseudohippocratischen Traktat *περὶ φυσῶν*: *Ὁ μὲν γὰρ ἰητρὸς ὁρεῖ τε δεινά, θιγγάνει τε ἀηδέων, ἐπ' ἀλλοτρίῃσι δὲ ξυμφορῇσιν ἰδίας καρποῦται λύπας.*

[2]) z. B. Tatian, Orat. 8.

[3]) Dem entsprechend bezeichnet Porphyrius als Zweck des Philosophierens *ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία.*

Kritik, wie sie sich bei beiden findet, heute für uns ein Rätsel. Wir können uns den geistigen Zustand, in welchem sich jene Männer befanden, kaum mehr vorstellen. L. III, 3 bemerkt Origenes: „Es geschahen überall oder doch an vielen Orten Wunder. Celsus selbst gibt in seinem Buche an, daß Äsculap Krankheiten geheilt und künftige Dinge offenbart hat in allen Städten, die ihm geweiht waren, wie in Tricca, Epidaurus, Cos, Pergamum". Nach III. 22 macht es Celsus den Christen zum Vorwurf, daß sie sich nicht entschließen können, den Äsculap, weil er zuvor Mensch gewesen, Gott zu nennen. Origenes erwidert, daß Äsculap nach der griechischen Überlieferung von Zeus mit dem Blitz getötet worden sei. Celsus behauptet (III, 14) als glaubwürdig, daß eine große Anzahl von Griechen und Barbaren den Äsculap gesehen haben und noch sehen, ihn selbst und nicht ein bloßes Trugbild von ihm, wie er Krankheiten heilt und Wohltaten spendet, daß aber die Jünger Jesu nur einen Schatten gesehen hätten. Origenes ist darüber sehr empört; aber seine Gegenbeweise sind schwach. Auch auf die zahllose Menge von Griechen und Barbaren, die an Äsculap glaubten, beruft sich Celsus. Origenes verweist auf die große Anzahl von Christen (l. c.), auf die Wahrheit der h. Schriften und auf die gelungenen Krankenheilungen im Namen Jesu. Dann aber ändert er plötzlich seine Verteidigung und schreibt (III, 25) in höchst verständiger Überlegung: „Wollte ich aber auch zugeben, daß ein Dämon, Äsculap mit Namen, die Macht habe, körperliche Krankheiten zu heilen, so könnte ich doch denjenigen, welche dieses Heilen oder das Weissagen des Apollo mit Staunen erfüllt, die Bemerkung machen, daß diese Kraft der Krankenheilungen an sich weder gut noch böse ist, daß sie eine Sache ist, die nicht bloß Rechtschaffenen, sondern auch den Gottlosen zuteil wird, desgleichen daß, wer die Zukunft kennt, damit nicht sofort ein braver und wackerer Mann ist. . . Man wird nicht imstande sein, die Tugendhaftigkeit derer zu beweisen, die Kranke heilen und Künftiges verkünden. Es lassen sich viele Beispiele von solchen anführen, die geheilt wurden, obgleich sie es nicht verdienten, zu leben, Leute, die so verdorben waren und einen so schmählichen Wandel geführt hatten, daß ein verständiger Arzt Bedenken getragen hätte, sie zu heilen. . . In der Macht, Kranke zu heilen, offenbart sich an sich nicht etwas Göttliches." Man sieht aus allen Ausführungen des Origenes hier, wie hoch der Kultus des Äsculap gestanden hat und wie die damaligen Menschen nach „Heilung" ausschauten.

In diese heilungssüchtige Welt trat die christliche Predigt ein. Daß sie Heilung versprach und brachte, daß sie in dieser

Eigenschaft alle anderen Religionen und Kulte überstrahlte, das hat ihren Sieg bereits begründet, bevor sie ihn durch eine eindrucksvolle Religionsphilosophie vollends gewann. Nicht nur setzte sie dem erträumten Äsculap den wirklichen Jesus gegenüber, sondern sie gestaltete sich selbst als die „Religion der Heilung“, als „die Medizin der Seele und des Leibes“ bewußt und bestimmt aus[1], und sie sah auch in der tatkräftigen Sorge für die leiblich Kranken eine ihrer wichtigsten Pflichten. Beides soll hier durch eine Reihe von Beispielen aus einer unübersehbaren Fülle beleuchtet werden.

Zunächst die Theorie. Das Christentum blieb bei der ihm eingepflanzten Regel, daß die Religion für die Kranken sei. Aber es setzte demgemäß voraus, daß sich kein Mensch oder doch fast kein Mensch in einem normalen Zustande befinde, daß sie allzumal untüchtig seien. Nicht nur Paulus hat diesen Charakter ans Licht gestellt — er sah alle Menschen ohne Christus als Sterbende an, sterbend an ihrer Sünde —; neben ihm haben die vielen unbekannten ältesten Missionare ähnlich, wenn auch einfacher, gelehrt: die menschliche Seele ist krank, ist dem Tode verfallen, und zwar von ihrer Geburt an. Das ganze Geschlecht liegt im Sterben. Jetzt aber ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes des Heilandes“ erschienen und erneuert die kranke Seele[2]. So wurde die Taufe als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der Seele, zur „Erlangung des Lebens“ aufgefaßt[3]; so galt das Abendmahl als das „Pharmakon der Unsterblichkeit[4]; so heißt die Buße „vera de satisfactione medicina“[5]. Bei der Feier wurde für das „Leben“ gedankt, welches nun geschenkt ist[6]. Der Begriff des „Lebens“ erhielt eine neue, vertiefte Bedeutung. Schon Jesus selbst hatte von einem „Leben“ gesprochen, dem der Tod nichts anzuhaben vermag, ja das man gewinnt, indem man das irdische Leben opfert. Paulus und der vierte Evangelist haben die Anschauung und das Wort aufgenommen und sie zum Inbegriff aller Güter der Religion ausgestaltet. Der Not, dem Elend, der Sünde, dem Tode gegenüber gab sich die neue Religion als die Botschaft von der Unsterblichkeit. Das verstand die Heidenwelt.

---

[1]) Schon das Neue Testament ist so stark von medizinischen Ausdrücken durchzogen, die als Bilder verwertet werden, daß eine Zusammenstellung mehrere Seiten füllen würde.

[2]) Tit. 3, 4: *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ ... ἔσωσεν ἡμᾶς*, s. das Neue Testament sub *σωτήρ*.

[3]) Tertullian, de bapt. 1 u. viele a. Stellen. Clemens, Paedag. I, 6, 29 nennt die Taufe „*Παιώνιον φάρμακον*“, Tertull. „aqua medicinalis“.

[4]) Ignatius, Justin, Irenäus. — [5]) Cypr., de lapsis 15.

[6]) Didache 9. 10.

Sie verstand es, wenn ihr verheißen wurde, sie sollte selig und unsterblich werden wie die seligen Götter. Aber nicht wenige verstanden auch das Recht der Bedingung, daß man sich der Kur der Religion zu unterwerfen habe, daß die Seele erst rein nnd heilig sein müsse, bevor sie unsterblich werden könne. So ergriffen sie die Botschaft von dem großen Arzte, der „Enthaltung" predigt und „Leben" verleiht[1]. Wer einen Strahl von der Kraft und Herrlichkeit des neuen Lebens empfangen hatte, der beurteilte sein bisheriges Leben als Blindheit, Krankheit und Sterben[2]. Die apostolischen Väter und die Apologeten bezeugen diese Auf-

[1]) Clemens Alex. beginnt seinen Pädagog damit, daß er den Logos als den Arzt bezeichnet, welcher die Leidenschaften heilt (I, 1, 1: τὰ πάθη ὁ παραμυθητικὸς λόγος ἰᾶται). Er unterscheidet den λόγος προτρεπτικός, ὑποθετικός und παραμυθητικός; dazu kommt noch der διδακτικός. Der Logos aber ist Christus. Auch Gregorius Thaum. nennt in der Lobrede auf Origenes (c. 16) den Logos den Arzt. In den pseudoclementinischen Homilien ist Jesus, der wahre Prophet, durchweg auch der Arzt; ebenso wirkt Petrus überall als der große Arzt, der lediglich durch Gebet und Rede Scharen von Kranken heilt (s. besonders Buch VII). Umgekehrt ist Simon Magus als der böse Zauberer vorgestellt, der überall, wohin er kommt, Krankheiten hervorruft. Am häufigsten und eingehendsten hat Origenes Jesus als den Arzt geschildert. Eine der vielen Stellen wenigstens möge hier stehen (Hom. VIII in Levit. c. 1 t. 9 p. 312 f.): „Medicum dici in scripturis divinis dominum nostrum Jesum Christum, etiam ipsius domini sententia perdocemur, sicut dicit in evangeliis [folgt Matth. 9, 12 f.]. omnis autem medicus ex herbarum succis vel arborum vel etiam metallorum venis vel animantium naturis profutura corporibus medicamenta componit. sed herbas istas si quis forte, antequam pro ratione artis componantur, adspiciat, si quidem in agris aut montibus, velut foenum vile conculcat et praeterit. si vero eas intra medici scholam dispositas per ordinem viderit, licet odorem tristem, fortem et austerum reddant, tamen suspicabitur eas curae vel remedii aliquid continere, etiamsi nondum quae vel qualis sit sanitatis ac remedii virtus agnoverit. haec de communibus medicis diximus. veni nunc ad Jesum coelestem medicum, intra ad hanc stationem medicinae eius ecclesiam, vide ibi languentium iacere multitudinem. venit mulier, quae et partu immunda effecta est, venit leprosus, qui extra castra separatus est pro immunditia leprae, quaerunt a medico remedium, quomodo sanentur, quomodo mundentur, et quia Jesus hic, qui medicus est, ipse est et verbum dei, aegris suis non herbarum succis, sed verborum sacramentis medicamenta conquirit. quae verborum medicamenta si quis incultius per libros tamquam per agros videat esse dispersa, ignorans singulorum dictorum virtutem, ut vilia haec et nullum sermonis cultum habentia praeteribit. qui sero ex aliqua parte didicerit animarum apud Christum esse medicinam, intelliget profecto ex his libris, qui in ecclesiis recitantur, tamquam ex agris et montibus, salutares herbas adsumere unumquemque debere, sermonum dumtaxat vim, ut, si quis illi est in anima languor, non tam exterioris frondis et corticis, quam succi interioris hausta virtute sanetur."

[2]) Die Untugenden als Seelenkrankheiten — dieses Thema wird von den christlichen Lehrern so häufig behandelt wie von den Stoikern; s. z. B. Orig. in ep. ad Rom. lib. II (t. 6, 91 f.): „Languores quidem animae ab apostolo in his (Röm. 2, 8) designantur, quorum medelam nullus inveniet nisi prius mor-

fassung. „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat er zu uns als zu Söhnen gesprochen, die wir bereits verloren waren, hat er gerettet. Blind waren wir in unserem Sinn, Steine, Holz, Gold, Silber und Erz anbetend, und unser Leben war nichts anderes als der Tod [1].“ Das Sterbliche wird das Unsterbliche anziehen, ja hat es bereits angezogen, das Vergängliche das Unvergängliche; das war der Jubelruf der alten Christen, der sie wappnete gegen eine See von Plagen und die Furcht des letzten Augenblicks in einen Triumph verwandelte. „Jene elenden Leute haben sich in den Kopf gesetzt, daß sie ganz und gar unsterblich seien“, sagt Lucian im „Peregrinus Proteus“. Er hätte gewiß einen Witz dazu gemacht, wenn ihm einer eingefallen wäre; aber dem beweglichen Spötter ist bei der Schilderung des Glaubens der Christen der Witz in bemerkenswerter Weise abhanden gekommen.

Die Gesundheit der Seele, das neue Leben, wird geschenkt; aber es muß innerlich angeeignet werden. Groß war die Gefahr, daß die das übersahen, welche gewohnt waren, aus allen möglichen Mysterien Weihen und überirdische Güter fortzutragen, wie man eine Sache fortträgt. Auch wäre es leicht zu zeigen, wie bald die Kirche in ihrer Sakramentspraxis dem heidnischen Mysterienwesen verfallen ist. Aber so stark war das einmal eingepflanzte Element der sittlichen Forderung, der Reinheit der Seele, daß es sich in der katholischen Kirche auch neben der schlechten Sakramentspraxis behauptete. Seelenheilung und Seelenheilkunde haben nie aufgehört, ja ihren ganzen dogmatischen und kultischen Apparat stellte die alte Kirche unter diesen Zweck. Sie gab sich fort und fort als die große Heilanstalt, als das Lazaret der Menschheit; die Heiden, Sünder und Häretiker sind die Kranken, die kirchlichen Lehren und Handlungen sind die Arzneien; die Bischöfe und Seelsorger sind die Ärzte, aber als solche nur die Diener Christi, des Arztes der Seelen [2]. Ich greife einige Beispiele heraus. „Wie das Gut des Leibes die Gesundheit ist, so ist das Gut der Seele die Erkenntnis

borum cognoverit causas, et ideo in divinis scripturis aegritudines animae numerantur et remedia describuntur, ut hi, qui se apostolicis subdiderint disciplinis, ex his, quae scripta sunt, agnitis languoribus suis curati possint dicere: ‚Lauda anima mea dominum, qui sanat omnes languores tuos‘.“

[1]) II Clem. ep. ad Cor. 1. Ähnliches namentlich bei Tatian; aber es fehlt in keiner Apologie ganz.

[2]) Celsus, diese Art der christlichen Predigt wohl kennend, beurteilt die Christen als Kurpfuscher: „Der Lehrer des Christentums macht es wie jemand, der einem Kranken Wiederherstellung seiner Gesundheit verspricht, aber davon abhält, daß man kundige Ärzte hinzuziehe, damit seine Unwissenheit nicht von ihnen aufgedeckt werde.“ Darauf erwidert Origenes: „Welches



Gottes", sagt Justin[1]. „Solange wir noch Frist haben für (unsere) Heilung, wollen wir uns dem Gott, der da heilt, übergeben und ihm als Bezahlung lautere Bußgesinnung weihen[2]." „Jesus hat wie ein trefflicher Arzt um der Heilung der Kranken willen Abschreckendes untersucht und Ekelhaftes berührt, bei fremden Leiden selbst Schmerz empfunden und uns, die wir nicht nur krank waren, nicht nur an schrecklichen Geschwüren und eiternden Wunden litten, sondern bereits unter den Toten lagen, aus den Abgründen des Todes durch sich selbst errettet . . . er, der Lebensspender, der Lichtspender, unser großer Arzt[3], König und Herr, der Christus Gottes[4]." „Der Arzt kann dem heilungsbedürftigen Leibe keinerlei Heilmittel mit Erfolg verordnen, ohne das im Leibe sitzende Übel ausgeschieden oder das hinzutretende aufgehalten zu haben. Ebenso kann der Lehrer der Wahrheit mit seinem Vortrag über die Wahrheit niemanden überzeugen, so lange noch ein Irrtum in der Seele der Zuhörer sich verborgen

---

sind denn die Ärzte, von denen wir die Einfältigen fern halten?" Er zeigt dann, daß es die Philosophen nicht sein können, noch weniger die, welche noch in dem rohen Aberglauben des Polytheismus befangen sind (III, 74).

[1]) Fragm. IX, Otto, Corp. Apol. III p. 258. Vgl. dazu den schönen Wunsch im Anfang des 3. Johannesbriefes: *περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.*

[2]) II Clem. ad Cor. 9.

[3]) Vgl. ep. ad Diogn. 9, 6. Pseudojustin, de resurr. 10: „Unser Arzt, Jesus Christus", Clemens, Paedag. I, 2, 6: „Der Logos des Vaters ist der einzige Päonische Arzt für die menschlichen Schwächen, und der heilige Zauberer (*ἅγιος ἐπῳδός*) für die kranke Seele" (folgt Ps. 86, 2. 3). „Die Heilkunst kuriert nach Democrit die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seelen von den Leidenschaften. Der gute Pädagog aber, die Weisheit, der Logos des Vaters, der Schöpfer des Menschen, kümmert sich um das ganze Gebilde und heilt es nach Leib und Seele, er, *ὁ πανάρκης τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρὸς ὁ σωτήρ.*" Folgt Marc. 2, 11. S. auch I, 6, 36 u. I, 12. 100: „Deshalb heißt auch der Logos ‚Heiland'; denn er hat für die Menschen geistige Arzneien erfunden zum Wohlbefinden und zum Heil; er bewahrt die Gesundheit, er deckt die Schäden auf, er bezeichnet die Ursachen der Leidenschaften, er amputiert die Wurzeln unvernünftiger Begierden, er schreibt Diät vor, er verordnet alle heilsamen Gegengifte für die Kranken. Denn das ist das größte und wahrhaft königliche Werk Gottes: die Rettung der Menschheit. Dem Arzt, der keinen Rat für die Gesundheit gibt, zürnen die Kranken, wie aber sollten wir nicht dem göttlichen Erzieher Dank sagen usw." Paedag. I, 8, 64. 65.

[4]) Euseb., h. e. X, 4, 11 (die Stelle wurde oben bereits berührt), vgl. auch die Bezeichnung der Bibel bei Aphraates „die Bücher des weisen Arztes". Vgl. Cyprian, de op. 1: „Christus ist verwundet worden, um unsere Wunden zu heilen ... Als der Herr bei seiner Ankunft jene Wunde, die Adam verursacht, geheilt hatte usw." Bei Cyprian sind überhaupt die von der Krankheit hergenommenen Bilder sehr häufig; s. z. B. de habitu 2; de unitat. 3; de laps. 14. 34.

hält und den Beweisen widerstrebt[1]." „Wenn wir aus dem Satze: ‚Durch die medizinische Wissenschaft wird die Krankheit erkannt', den Schluß ziehen wollten, also sei die medizinische Wissenschaft die Ursache der Krankheit, würden wir etwas Ungereimtes behaupten. Steht es aber fest, daß die Heilwissenschaft etwas Gutes ist, weil sie die Kenntnis der Krankheit lehrt, so ist auch das Gesetz gut, durch welches die Sünde getroffen wird[2]."

Von den Häretikern heißt es schon im 2. Timotheusbrief (2, 17), daß ihre Rede wie der „Krebs" um sich fresse. Dieses Wort ist sehr häufig wiederholt und weiter ausgestaltet worden: „Ihr Gespräch steckt an wie die Pest[3]." „Häretiker sind schwer zu heilen", sagt Ignatius[4], „einen Arzt gibt es . . . Jesum Christum unseren Herrn." Den häretischen Irrlehren gegenüber heißt die richtige Lehre schon in den Pastoralbriefen die „gesunde Lehre".

Am häufigsten aber wird das Bußverfahren mit dem Heilverfahren verglichen: „Nicht alle Wunden werden mit demselben Pflaster geheilt; die Fieberanfälle stille durch mildernde Umschläge", heißt es bei demselben Ignatius[5]. „Die Heilung der Leidenschaften", sagt Clemens im Eingang des Pädadog, „bewirkt der Logos durch Zureden; er kräftigt die Seelen mit milden Gesetzen wie mit mildernden Arzneien[6] und disponiert die Kran-

---

[1]) Athenag., de resurr. 1.

[2]) Origenes gegen die Antinomisten, Comm. in Rom. III, 6. Lomm. T. VI p. 195. Hom. in Jerem. 19, 3. Ähnlich Clemens, Paedag. I, 9, 88: „Wie der Arzt dem Kranken nicht böse ist, der ihm mitteilt, daß er Fieber habe — denn der Arzt ist nicht der Urheber des Fiebers, sondern der, der es konstatiert (οὐκ αἴτιος, ἀλλ' ἔλεγχος) —, so ist auch der Tadelnde dem, der an der Seele leidet, nicht übelwollend." Vgl. Methodius (Opp. I p. 52 Bonwetsch): „Wie wir nun einen Arzt nicht tadeln, der angesagt, auf welche Weise ein Mensch gesund sein könne usw." Vgl. auch I, 65: „Denn auch die an den Leibern ärztlich Behandelten, welche erkrankt leiden, verlangen nicht sofort Gesundheit, sondern durch die Hoffnung der kommenden Rettung nehmen sie Leiden gern auf sich."

[3]) Cyprian, de laps. 34. — [4]) Ad Ephes. 7: δυσθεράπευτος.

[5]) Ad Polyc. 2. Die Stelle ist allegorisch zu verstehen und richtet sich an den Bischof Polycarp, der schon c. 1 ermahnt worden war: „Trage die Krankheiten aller." Mit Sanftmut und Weisheit soll der Bischof gegen die Irrenden und geistlich Kranken verfahren. Die Mahnung kehrt in der Form, in die sie Ignatius gekleidet hat, in der späteren Literatur sehr oft wieder, s. die gelehrte Note von Lightfoot, Clem. Alex., Fragm. (Dindorf III p. 499): „Mit einem Pflaster wirst du dich selbst und den Nächsten (der dich verleumdet) heilen (wenn du der Verleumdung sanftmütig begegnest)." Clem. Homil. X, 18: „Man muß das Pflaster nicht auf das gesunde Glied des Körpers legen, sondern auf das leidende." Hermes Trismeg., περὶ βοτ. χυλ. p. 331: „Brauche nicht (immer) das nämliche Pflaster."

[6]) I, 1, 3: ἤπια φάρμακα, s. Homer.

ken zur vollen Erkenntnis der Wahrheit." „Lasset uns das Verfahren der Ärzte (bei Ausübung der Sittenzucht) anwenden", sagt Origenes[1]: „wenn trotz der Behandlung mit Öl, der Pflaster und erweichender Umschläge die Härte der Geschwulst nicht nachgibt, bleibt nur noch das Mittel übrig — zu schneiden." Auf den Einwurf bußscheuer Christen, die behaupteten, das öffentliche Schuldbekenntnis samt der Bußleistung beleidige das Ehrgefühl und sei jämmerlich, erwidert Tertullian[2]: „Nein — durch die Sünde gerät man in die Jämmerlichkeit; wo es aber zur Buße kommt, da hört das Jämmerliche auf, weil das Heilsame eintritt. Jämmerlich ist es auch, sich schneiden, mit dem Eisen ausbrennen und durch ein ätzendes Pulver peinigen zu lassen; allein bei den Heilmitteln, die unter Schmerzen Heilung bewirken, dient der Vorteil der Heilung zur Entschuldigung der Unbill." Mit ihm stimmt Cyprian überein, wenn er schreibt[3]: „Der Priester des Herrn muß heilsame Mittel brauchen[4]. Unerfahren ist der Arzt, der angeschwollene Wundbeulen mit schonender Hand berührt und das tief in den inneren Teilen eingeschlossene Gift sich vermehren läßt, indem er es konserviert. Die Wunde muß geöffnet und geschnitten werden, und nach Entfernung der fauligen Teile muß ein energisches Heilverfahren eintreten. Mag auch der Kranke, weil er es nicht aushalten kann, vor Schmerz rufen, schreien und klagen — er wird nachher danken, wenn er Genesung verspürt." Den ausgeführtesten Vergleich aber zwischen einem Bischof und einem Chirurgen lesen wir in der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen[5]: „Heile auch du (Bischof) wie ein mitleidiger Arzt alle Sünder, indem du heilsame, zur Rettung dienliche Mittel anwendest. Beschränke dich nicht auf Schneiden und Brennen und auf die Anwendung austrocknender Streupulver, sondern verbrauche auch Verbandzeug und Charpie, gib milde und zuheilende Arzneien und spende Trostworte als mildernde Umschläge. Wenn aber die Wunde tief und hohl ist, so pflege sie mit Pflastern, damit sie sich wieder fülle und dem Gesunden gleich wieder ausheile. Wenn sie aber eitert, dann reinige sie mit Streupulver, d. h. mit einer Strafrede; wenn sie sich aber durch

---

[1]) In l. Jesu Nave VIII, 6 Lomm. XI, p. 71. Cf. Hom. in Jerem. 14, 1.

[2]) De poenit. 10.

[3]) De lapsis 14. Bei Cyprian wird das Buß- und das Heilverfahren ständig parallelisiert, s. ep. 31, 6. 7; ep. 55, 16; ep. 59, 13. Vgl. auch das römische Schreiben, l. c. ep. 30, 3. 5. 7. Derselbe Novatian, von dem dieses Schreiben stammt, schreibt de trinit. 5, daß Gottes Haß zur Medizin diene.

[4]) Vgl. Pseudoclem. ep. ad Jacob. 2: „Der Vorsitzende (der Bischof) muß (in der Gemeinde) wie ein Arzt walten und darf nicht heftig wie ein unvernünftiges Tier sein."

[5]) L. II, 41.

wildes Fleisch vergrößert, so mache sie mit scharfer Salbe gleich d. h. durch Androhung des Gerichts; wenn sie aber um sich frißt, so brenne sie mit Eisen und schneide das eitrige Geschwür aus, nämlich durch Auferlegung von Fasten. Hast du dies getan und gefunden, daß von Fuß bis zum Kopf kein milderndes Pflaster aufzulegen ist, weder Öl noch Bandage, sondern das Geschwür um sich greift und jedem Heilungsversuch zuvorkommt — wie der Krebs jegliches Glied in Fäulnis versetzt —, dann schneide mit vieler Umsicht und nach gepflogener Beratung mit anderen erfahrenen Ärzten das faule Glied ab, damit nicht der ganze Leib der Kirche verdorben werde. Nicht voreilig also sei zum Schneiden bereit, und nicht so rasch stürze dich auf die vielgezähnte Säge, sondern brauche zuerst das Messer und entferne die Abszesse, damit durch Entfernung der innen liegenden Ursache der Krankheit der Körper vor Schmerzen geschützt bleibe. Triffst du aber einen Unbußfertigen und (innerlich) Abgestorbenen, dann schneide ihn mit Trauer und Schmerz als einen Unheilbaren ab [1]."

Man kann nicht leugnen, daß diese fortgesetzte Aufmerksamkeit auf die „Krankheiten" der Sünde auch schlimme Folgen hatte. Nicht nur der ästhethische Sinn stumpfte sich ab [2], sondern auch der sittlich-tätige. Man muß die Menschen auf das Gesunde, die edle Tat, lenken, wenn man sie bessern will; das fortgesetzte Reden über Sünde und Vergebung übt eine narkotische Wirkung aus. Mindestens muß der Pädagoge abwechseln zwischen dem Hinweis auf die Vergangenheit (die Schuld, die sittliche Gebundenheit) und dem Ausblick auf die Zukunft (das

---

[1]) S. Clemens Alex. Paed. I, 8, 64 f.: „Viele Leidenschaften werden geheilt durch Strafe und durch Anordnung strengerer Gebote . . . der Tadel ist gleichsam eine chirurgische Operation für die Leidenschaften der Seelen; diese sind Abszesse an der Wahrheit; man muß sie durch den Schnitt des Tadels öffnen. Der Tadel gleicht einer Arznei, die die verhärteten Beulen der Leidenschaften auflöst und das Häßliche des wollüstigen Lebens reinigt, dazu die Hypersarkosen des Hochmuts abträgt und den Menschen wieder gesund und wahr macht." Vgl. I, 9, 83. Methodius, Opp. I p. 115 ed. Bonwetsch.

[2]) An dieser Folge hat namentlich der Kaiser Julian Anstoß genommen — und mit Recht. Es war in der Kirche eine Ästhetik des Häßlichen aufgekommen als Protest gegen die Sinnlichkeit des Heidentums. Krankheit, Tod und die Reste des Todes, Moder und Gebeine, wurden der Gesundheit und dem Schönen vorgezogen. Die Übersinnlichkeit des Christentums suchte sich einen Ausdruck zu geben in den häßlichen Fragmenten des abgestorbenen Sinnlichen. Wie weit von diesem Raffinement einer sublimen Frömmigkeit war der entfernt, der auf die Schönheit der Lilien auf dem Felde hingewiesen hatte! Die Christen des 3. u. 4. Jahrhunderts fingen wirklich an, die Krankheit für gesund und den Tod für das Leben zu erklären.

zu erstrebende Ziel und die Anspannung der Kräfte). Die Theologen der alexandrinischen Kirche hatten für letzteres einen Sinn. Aber indem sie das Bild des vollkommenen Christen zeichneten, des wahren Gnostikers, legten sie in einseitiger Weise Wert auf das Wissen und die richtige Erkenntnis. Sie hatten sich nicht völlig von dem sokratischen Irrtum losgemacht, daß der wissende Mensch auch immer der gute sei. Zwar haben sie den Wissensdünkel der „Gebildeten“ auf dem Boden der Religion und Sittlichkeit überwunden[1]. In der Schrift des Origenes gegen Celsus finden sich vortreffliche Abschnitte darüber, daß auch der ungebildete Mensch Gesundheit der Seele erlangen muß und kann, daß allem zuvor Heilung von Sünde und Kraftlosigkeit nötig ist[2], und er trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er bemerkt[3]: „Plato und die anderen weisen Männer unter den Griechen sind mit ihren schönen Aussprüchen jenen Ärzten ähnlich, die nur den höheren Ständen ihre Aufmerksamkeit schenken, den gemeinen Mann aber verachten, während die Jünger Jesu dafür zu sorgen bemüht sind, daß die große Menge der Menschen gesunde Nahrung erhalte[4].“ Allein Origenes meint doch, daß es für den weiterstrebenden Menschen nur ein Durchgangspunkt ist, die Religion als Heilmittel zu gebrauchen. Er ist überzeugt, daß auf

[1]) Clemens Alex., Strom. VII, 7, 48: *ὡς ὁ ἰατρὸς ὑγίειαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγίειαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν.*

[2]) C. Cels. III, 58: „Wir heilen mit der Arznei unserer Glaubenslehre jedes vernünftige Wesen.“

[3]) C. Cels. VII, 60.

[4]) Eine sehr feine Ausführung darüber, daß der wahre Prophet so reden muß, daß die Menge — nicht nur die Gebildeten — ihn verstehen und beherzigen kann, findet sich l. c. VII, 59: „Man nehme eine Speise an, die gesund ist und im stande, den Menschen zu nähren und zu stärken, aber auf eine Weise zubereitet und mit süßen und leckeren Zutaten gewürzt, daß sie dem Geschmacke der einfachen Leute, die an solche Dinge nicht gewöhnt sind, wie den Bauern, den Arbeitern und Armen, nicht zusagt, sondern nur den Reichen und Verweichlichten mundet. Man nehme ferner an, diese nämliche Speise sei nicht so zubereitet, wie die Feinschmecker es lieben, sondern so, wie es der Arme, der Landmann, die überwiegende Mehrzahl gewohnt ist. Wenn nun der Annahme zufolge die auf die eine Art zubereitete Speise nur allein den Feinschmeckern wohl bekommt, von den andern aber nicht gegessen wird, während sie im Gegenteil, auf die andere Art zubereitet, unzähligen Menschen Kraft und Stärke gibt: von welcher Art von Speisen werden wir dann glauben, daß sie dem öffentlichen Wohle zuträglicher und dienlicher sei, von jener, die sich nur den Vornehmen, oder von dieser, die sich der großen Menge als nützlich erweist? Nehmen wir auch an, die Speise sei gleich gesund und nahrhaft, mag sie nun auf diese oder auf jene Art zubereitet sein, so ist es doch klar und augenscheinlich, daß der Menschenliebe und der Sorgfalt für das allgemeine Wohl besser genügt wird von einem

der höchsten Stufe religiöser Bildung alles Geschichtliche und Positive in der Religion ebenso unnötig wird, wie der Begriff Erlösung und Heilung selbst. Auf der höchsten Stufe ist der Geist von Gott erfüllt und bedarf keines „Heilandes", also auch keines geschichtlichen „Christus" mehr. „Selig", ruft er aus[1], „sind diejenigen, die, indem sie den Sohn Gottes brauchten, so geworden sind, daß sie ihn nicht mehr als den Arzt nötig haben, der die Kranken heilt, noch als den Hirten, noch einer Erlösung bedürfen, sondern nur Weisheit, Vernunft und Gerechtigkeit". Ganz scharf scheidet er in der Schrift gegen Celsus (III, 61 f.) zwischen zwei Zwecken und Gütern der christlichen Religion, einem niederen und einem höheren. „Nicht zu den Mysterien und zur Teilnahme an der Weisheit, die im Geheimnis verborgen liegt, rufen wir den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher u. s. w., sondern zur Heilung. Denn ein Doppeltes bietet unsere göttliche Lehre. Sie reicht dem Kranken Heilmittel dar, und darauf bezieht sich das Wort: Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken, und sie eröffnet denen, die rein an der Seele und am Leibe sind, das Geheimnis, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber durch die prophetischen Schriften offenbart worden ist und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi . . . Gott das Wort ist demnach als Arzt gesendet worden für die Sünder, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen[2]."

Origenes verbindet also den altchristlichen und den philosophischen Religionsbegriff. Er erhebt sich damit auch über die pessimistische Romantik, welche als Gefahr jenem Religionsbegriff drohte. Aber nur unter den Gebildeten konnte er Nach-

---

Arzt, der vielen die Gesundheit geben und erhalten will, als von einem anderen, der dieses nur bei wenigen zu tun wünscht." Wie entfernt derselbe Origenes von aller orthodoxen Borniertheit war, zeigt folgende schöne Ausführung (III, 13): „Wie nur derjenige in der Heilkunst tüchtig wird, der die verschiedenen Schulen studiert und nach sorgfältiger Prüfung unter den vielen an die beste sich anschließt . . ., so besäße nach meiner Meinung der die gründlichste Kenntnis des Christentums, der von den jüdischen und christlichen Sekten sorgfältig Einsicht genommen hat."

[1]) Comm. in Joh. I, 22 T. I, p. 43 Lomm.

[2]) Ebenso Clemens Alex., Paed. I, 1, 3: *ἴσαι οὐκ ἐστὸν ὑγίεια καὶ γνῶσις, ἀλλ' ἡ μὲν μαθήσει, ἡ δὲ ἰάσει περιγίνεται. οὐκ ἂν οὖν τις νοσῶν ἔτι πρότερόν τι τῶν διδασκαλικῶν ἐκμάθοι πρὶν ἢ τέλεον ὑγιᾶναι. οὐδὲ γὰρ ὡσαύτως πρὸς τοὺς μανθάνοντας ἢ κάμνοντας ἀεὶ τῶν παραγγελμάτων ἕκαστον λέγεται, ἀλλὰ πρὸς οὓς μὲν εἰς γνῶσιν, πρὸς οὓς δὲ εἰς ἴασιν. καθάπερ οὖν τοῖς νοσοῦσι τὸ σῶμα ἰατροῦ χρῄζει, ταύτῃ καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τὴν ψυχὴν παιδαγωγοῦ δεῖ, ἵν' ἡμῶν ἰάσηται τὰ πάθη, εἶτα δὲ καὶ διδασκάλου, ὃς καθηγήσεται πρὸς καθαρὰν γνώσεως ἐπιτηδειότητα εὐτρεπίζων τὴν ψυχήν, δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου.*

folger finden. Das christliche Volk hielt an Jesus, dem Heilande, fest.

Das läßt sich bisher nicht erweisen, daß der für uns im fünften (vielleicht schon im vierten) Jahrhundert auftauchende Christustypus, der dann in den bildlichen Darstellungen der herrschende geworden ist, dem Typus des Äsculap nachgebildet ist. Zwar sind die Typen sich ähnlich, die Prädikate, die beiden gespendet werden, zum Teil identisch; auch ist es bisher nicht genügend aufgeklärt, warum man das ursprüngliche Bild des jugendlichen Christus durch das neue Bild ersetzt hat; aber es fehlen alle Mittel, um die Entstehung des kallistinischen Christustypus aus dem Urbilde des Äsculap abzuleiten. Diese Ableitung muß deshalb zur Zeit als eine ungenügend begründete, wenn auch beachtenswerte Hypothese gelten. Ein positives Zeugnis für sie wäre vorhanden, wenn die Bildsäule, welche in der Stadt Paneas (Cäsarea Philippi) im 4. Jahrhundert für ein Bild Jesu galt, ein Äsculap-Standbild gewesen ist. Eusebius erzählt uns nämlich [1], er habe dort ein Kunstwerk an dem Hause gesehen, welches das von Jesus geheilte blutflüssige Weib aus Dankbarkeit habe errichten lassen. „Es steht auf einer hohen Basis bei der Türe ihres Hauses das Erzbild eines Weibes, das, auf die Knie gebeugt, wie eine Flehende die Hand ausstreckt; gegenüber steht aus demselben Metall die Bildsäule eines aufrechtstehenden Mannes, der, ehrbar in einen doppelt um den Leib geschlagenen Mantel gekleidet, die Hand nach dem Weibe ausstreckt. Zu seinen Füßen an der Basis wächst eine fremdartige Pflanze empor, die bis an den Saum des ehernen Mantels reicht und ein Heilmittel gegen mancherlei Krankheiten ist. Diese Mannesgestalt nun soll das Bild Jesu sein. Zu verwundern ist es nicht, daß ehemalige Heiden, die Wohltaten von dem Herrn empfangen hatten, sich auf diese Weise dankbar erwiesen." Daß dieses Bildwerk Jesum darstellen sollte und von dem blutflüssigen Weibe errichtet worden sei, ist aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich [2]; vielmehr hat man anzunehmen, daß es, vielleicht schon frühe, von der christlichen Bevölkerung in Paneas umgedeutet worden ist. War es nun eine Äsculapstatue — und dafür spricht die heilkräftige Pflanze —, so läge hier allerdings ein Übergang von „Äsculap-Soter" zu „Jesus-Soter" vor. Allein gesichert ist die Deutung auf den heidnischen Heiland nicht, und auch wenn sie sicher wäre, so ist eine generelle Schlußfolgerung noch nicht gestattet. Jedenfalls unterschätzt man den Abscheu, den auch noch

[1]) H. e. VII, 18, cf. Philostorg., h. e. VII, 3.

[2]) S. Hauck, Die Entstehung des Christustypus, 1880 S. 8 ff.

die Christen des 4. Jahrhunderts vor den heidnischen Göttern gehegt haben, wenn man an eine bewußte Umbildung des Äsculapbildes zum Christusbilde denken zu dürfen meint[1].

Wir haben bisher betrachtet, wie sich das älteste Christentum als Religion der „Heilung" in den Gleichnissen, Gedanken, Lehren und Bußordnungen ausgebaut hat. Es erübrigt noch zu zeigen, daß es diesen Charakter auch in seinen Ordnungen zur Pflege der leiblich Kranken ausgeprägt hat.

„Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht .... Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." In diesen Worten hat der Stifter der Religion die dienende Liebe an den Kranken in den Mittelpunkt der Religion gestellt und sie allen seinen Jüngern auf die Seele gelegt. Die alte Christenheit hat diese Verpflichtung im Herzen behalten[2] und in der Tat verwirklicht. Man kann das noch aus den Resten der uns erhaltenen Literatur erkennen, obgleich sie nicht zu dem Zwecke geschrieben ist, das Gedächtnis an die Werke der Barmherzigkeit zu erhalten. Zunächst begegnen uns überall Mahnungen, für die Kranken zu sorgen. „Tröstet die Kleinmütigen, nehmt euch der Kranken an", schreibt der Apostel Paulus an die erregte, die nächsten Pflichten übersehende Gemeinde von Thessalonich[3]. In dem Kirchengebet, welches uns in dem ersten Clemensbrief erhalten ist, wird ausdrücklich für die seelisch und körperlich Leidenden gebetet[4]. „Ist jemand krank, der rufe zu

---

[1]) Äsculap war in den Augen der Christen ein Dämon und ein Götze; ihn konnten sich die Christen weder zum Vorbild nehmen noch mit ihm paktieren. Von bildungseifrigen Christen in Rom wird wohl einmal gesagt — jedoch von einem fanatischen Gegner —, daß sie den Galen anbeteten (bei Euseb., h. e. V, 28), aber daß sie den Äsculap anbeten, wird nie behauptet. Zu den Stellen, die oben angeführt sind, an denen sich altchristliche Schriftsteller mit Äsculap befassen (vielleicht wird bereits Apoc. 2, 13 auf ihn angespielt), sind noch folgende hinzuzufügen: Justin, Apol. I, 21. 22. 25. 54 [man würde Justin gründlich mißverstehen, wenn man aus diesen Stellen irgend etwas zugunsten des Gottes herauslesen wollte]; Tatian, Orat. 21; Theoph. ad. Autol. I, 9; Tertull., de anima 1 [eine für den Abscheu vor diesem Gott besonders charakteristische Stelle]; Cypr., Quod idola 1; Origenes c. Cels. III, 3. 22—25. 28. 42. Eine euhemeristische Erklärung für den Gott gibt Clemens, Protr. 2, 26: *τὸν γὰρ εὐεργετοῦντα μὴ συνιέντες θεὸν ἀνέπλασάν τινας σωτῆρας Διοσκούρους . . . καὶ Ἀσκληπιὸν ἰατρόν*. Wie wenig er ihm wohlwill, zeigen mehrere Stellen, Protr. 2, 30: *ἰατρὸς φιλάργυρος ἦν*, cf. 4, 52.

[2]) Vgl. die schönen Ausführungen des Lactant., Div. inst. VI, 12 (namentlich p. 529 Brandt): „aegros quoque quibus defuerit qui adsistat, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est."

[3]) I, 5, 14.

[4]) I Clem. 59: *τοὺς ἀσθενεῖς* [so ist wahrscheinlich zu lesen] *ἴασαι* .... *ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας*. Vgl. die späteren Krankengebetsformularien von App. Const. VIII, 10 an; s. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3 S. 17 ff.

sich die Ältesten der Gemeinde", heißt es im Jacobusbrief[1] — ein deutlicher Beweis, daß die Hilfe in Krankheitsfällen als eine Gemeindesache[2] angesehen wurde. Dies geht auch aus dem Polycarpbrief hervor, wo es von den Obliegenheiten der Ältesten heißt: „sie sollen das Verirrte zurückholen, für alle Kranken sorgen und die Witwen, Waisen und Armen nicht vernachlässigen[3]." Genaueres erfahren wir von Justin. Er berichtet uns in seiner Apologie[4], daß die Christen sonntäglich freiwillige Gaben im Gottesdienst darbringen: diese werden bei dem Vorsteher (dem Bischof) niedergelegt, und „er verwendet diese Gaben für die Waisen und Witwen und für die, welche durch Krankheit oder aus irgend einer anderen Ursache Mangel leiden." Dasselbe berichtet Tertullian im Apologeticus[5], besonders hervorhebend, daß die Gemeinde für die arbeitsunfähigen Greise sorge. Wir erfahren weiter durch Justin, daß es die Diakonen gewesen sind, welche die Pflicht hatten, zu den Krauken zu gehen. — Spätestens gegen Ende des 3. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Verehrung heiliger Herren und Nothelfer und mit der Erbauung von Märtyrer- und Heiligen-Kapellen beginnt in der Kirche die vollkommene Nachahmung der Äsculapkulte, um von Krankheiten und Gebrechen geheilt zu werden. Auch die Incubation muß schon damals — wenn nicht schon früher — ihren Anfang genommen haben, sonst könnte sie im 4. Jahrhundert nicht so verbreitet gewesen sein. In früherer Zeit hatten sie Kirchenlehrer als einen heidnischen Brauch abgelehnt; aber, wie so oft in ähnlichen Fällen — sie kam doch, nur mit veränderter Etikette.

Die Kirche hat ein festes Institut der Kranken- und Armenpflege in frühester Zeit ausgebildet und mehrere Generationen hindurch in Wirksamkeit erhalten. Es ruhte auf der breiten Grundlage der Gemeinde; es empfing seine Weihe aus dem Gemeidegottesdienst, aber es war streng zentralisiert. Der Bischof war der Oberleiter[6], und in manchen Fällen — namentlich in Syrien und Palästina — ist er wirklich zugleich Arzt gewesen[7];

---

[1]) C. 5, 14.

[2]) S. I Cor. 12, 26: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit."

[3]) C. 6, 1. — [4]) C. 67. — [5]) C. 39. — [6]) Ap. Const. III, 4.

[7]) Achelis, Die syrische Didaskalia (Texte u. Unters. Bd. 25, Heft 2, 1904) S. 381 sucht nachzuweisen, daß der Verfasser dieses Buchs Bischof und Arzt zugleich gewesen ist. S. 383 zeigt er, daß ähnliche Kombinationen nicht ganz selten gewesen sind (s. de Rossi, Roma Sott., tav. XXI, 9, Grabschrift aus San Callisto: *Διονυσιου ιατρου πρεσβυτερου* — Zenobius, Arzt und Märtyrer in Sidon zur Zeit Diocletians, Euseb., h. e. VIII, 13 — ein Arzt und Bischof in Tiberias, Epiphan., haer. 30, 4 — Theodotus, Arzt und Bischof in Laodicea Syr. — Basilius, episcopus artis medicinae gnarus, zu Ancyra,

seine ausführenden Organe waren die Diakonen und die angestellten „Witwen". Die letzteren sollten zugleich vor Mangel geschützt werden, indem sie in den Gemeindedienst aufgenommen wurden[1]. In einer Anweisung aus dem 2. Jahrhundert heißt es[2]: „In jeder Gemeinde soll (mindestens) eine Witwe angestellt werden, um den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beizustehen[3], die dienstfertig sei, nüchtern, das Nötige den Presbytern meldend, nicht gewinnsüchtig, nicht vielem Weingenuß ergeben, damit sie nüchtern zu sein vermag für die nächtlichen Hilfeleistungen." Sie soll „den Presbytern das Nötige" melden, d. h. sie soll dem Clerus gegenüber Dienerin bleiben[4]. Beiläufig bemerkt Tertullian einmal tadelnd von den Weibern in den häretischen Gemeinschaften: „sie wagen zu lehren, zu streiten, zu exorzisieren, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch zu taufen[5]." Ziemlich frühe scheint im Orient das Institut der angestellten Witwen in das der „Diakonissen" übergegangen zu sein; leider ist uns über diesen Übergang und die Entstehung der Diakonissen-Institution nichts bekannt[6].

In der ältesten Kirche traten die weiblichen Pfleger hinter den männlichen sehr zurück. Die Diakonen waren die eigentlichen Helfer. Ihr Amt war schwer und, namentlich in den Zeiten der Verfolgungen, sehr exponiert. Sie haben eine beträchtliche Anzahl zu den Märtyrern gestellt. „Täter guter Werke, Tag und Nacht nach allem sehend", werden sie genannt[7]. Die Sorge für die Armen und Kranken war eine ihrer Hauptaufgaben[8]. Wie viel sie leisten mußten und was sie geleistet haben, erkennt

---

Hieron., de vir. inl. 89, cf. Canones Hippol. c. 3 § 18: im Ordinationsgebet für den Bischof und Presbyter wird um die Gabe zu heilen gebetet; c. 8 § 53 wird vorausgesetzt, daß jemand, der die Gabe der Krankenheilung hat, den Antrag stellt, daraufhin in den Klerus aufgenommen zu werden). Vgl. Texte u. Unters. Bd. 8, Heft 4 S. 1—14: „Christliche Ärzte".

[1]) S. I Tim. 5, 16. — [2]) S. Texte u. Unters. II, 5 S. 23.

[3]) „Du aber, Witwe, die du ohne Zucht bist" — heißt es in der Didasc. syr. c. 15 S. 80 —, „du siehst wohl die Witwen, deine Genossinnen, oder deine Brüder in Krankheit, aber du kümmerst dich nicht um deine Glieder, für sie zu fasten, zu beten, die Hand aufzulegen und sie zu besuchen, sondern du stellst dich selbst, als wärest du nicht gesund, oder als wärest du nicht frei."

[4]) S. Didasc. syr. c. 15 S. 79 f. — [5]) De praescr. 41.

[6]) Sie werden zuerst im Pliniusbrief erwähnt.

[7]) Texte u. Unters. II, 5 S. 24.

[8]) S. Ep. Pseudoclem. ad Jacob. 12: *Οἱ τῆς ἐκκλησίας διάκονοι τοῦ ἐπισκόπου συνετῶς ῥεμβόμενοι ἔστωσαν ὀφθαλμοί, ἑκάστου τῆς ἐκκλησίας πολυπραγμονοῦντες τὰς πράξεις . . . τοὺς δὲ κατὰ σάρκα νοσοῦντας μανθανέτωσαν καὶ τῷ ἀγνοοῦντι πλήθει προσαντιβαλλέτωσαν, ἵν' ἐπιφαίνωνται, καὶ τὰ δέοντα ἐπὶ τῇ τοῦ προκαθεζομένου γνώμῃ παρεχέτωσαν.*

man aus der Briefsammlung Cyprians[1] und aus den echten Märtyrerakten. Aber der Umstand, daß besondere Krankenpfleger vorhanden waren, sollte den Laien nicht entlasten. „Die Kranken sind nicht zu vernachlässigen, noch soll einer sagen: ich habe das Dienen nicht gelernt. Niemand soll eine gemächliche Lebensweise oder das Ungewohnte, anderen hilfreich zu sein, vorschützen", heißt es im pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus[2]. Daß sich die Nachfolge Christi im Krankendienst zeigt, mit dem das „visitare pupillos et viduas" häufig zusammengestellt wurde, wird besonders vom Verfasser des pseudoclementinischen Briefs de virginitate hervorgehoben. Dem Märtyrer Seleucus wird von Eusebius[3] das Zeugnis ausgestellt, daß er, wie ein Vater und Beschützer, der Waisen und hilflosen Witwen und der Armen und Kranken Bischof und Pfleger gewesen sei, und viele ähnliche Beispiele werden berichtet. Namentlich entflammte die Pestzeit den barmherzigen Eifer vieler Christen. „Siehe, wie sie einander lieben", hat Tertullian aus heidnischem Munde öfters gehört[4], und Lucian bezeugt es[5].

Was die therapeutischen Methoden anlangt, so war es wie heute; je weltflüchtiger und weltfeindlicher die Christen waren, um so skeptischer und erbitterter waren sie auch gegen die übliche Behandlungsweise (s. z. B. Tatians Oratio c. 17. 18). Es gab — und nicht nur den Dämonischen gegenüber (s. den folgenden Abschnitt) — eine therapeutische „Christian Science", aus neuem und altem Aberglauben gemischt. Als eine Probe vergleiche man Tertull., Scorpiace 1: „Wir Christen machen über den gebissenen Fuß sofort das Kreuzeszeichen, sprechen eine Beschwörung und reiben ihn mit dem zerquetschten Tier ein." Das Kreuzeszeichen und die Beschwörung allein taten es also nicht.

---

[1]) Er ermahnt immer wieder in den Briefen, die er aus seinem Versteck an die Gemeinde schrieb, die Kranken nicht zu vernachlässigen.

[2]) C. 17. — [3]) De mart. Pal. 11, 22. — [4]) Apolog. 39.

[5]) Auf den Kampf, den die Kirche gegen die medizinischen Sünden, z. B. die Fruchtabtreibung (Didache 2, 2, Barnab. 19, 5, Tertull., Apolog. 9, Minucius 30, 2, Athenag., Suppl. 35, Clem., Paed. II, 10, 96 etc.), und gegen die widernatürlichen, krankhaften Laster des Heidentums geführt hat, sei nur im Vorübergehen hingewiesen. Die Kirche nahm hier in wahrhaft humanem Sinne den Kampf auf; ihr stand der Wert und die Würde des menschlichen Lebens fest, das in keiner Entwickelungsstufe vernichtet oder geschändet werden dürfe. In bezug auf diese Verbrechen hat sie auch vom 4. Jahrhundert an die Reichsgesetzgebung, die ihr übrigens im 3. Jahrhundert bereits selbst entgegengekommen war, beeinflußt.

## Drittes Kapitel.

## Fortsetzung: **Der Kampf gegen die Dämonen**[1].

In den ersten Jahrhunderten ist der Glaube an Dämonen und ihre Herrschaft in der Welt weit verbreitet gewesen. Demgemäß glaubte man auch an dämonische Besessenheit, und folgerecht nahm auch der Wahnsinn häufig die Form an, daß die Kranken sich von einem oder mehreren bösen Geistern besessen glaubten. Diese Form des Wahnsinns kommt auch heute noch vor, ist aber selten, weil in weiten Kreisen der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von Dämonen erloschen ist. Die Erscheinungsformen aber, in denen der Wahnsinn sich ausprägt, sind stets abhängig von dem allgemeinen Zustande der Kultur und den Vorstellungen der Gesellschaft. Wo das religiöse Leben noch erregt ist, und wo zugleich ein starker Glaube an die unheimliche Tätigkeit böser Geister herrscht, da bricht auch jetzt noch sporadisch die „Besessenheit“ aus. Neuere Fälle haben sogar gezeigt, daß ein überzeugter „Geisterbeschwörer“, namentlich ein religiöser, in seiner Umgebung unfreiwillig „Besessenheit“ erst hervorruft, um sie dann zu heilen. Auch wirkt die „Besessenheit“ ansteckend. Ist erst ein Fall der Art in einer Gemeinschaft vorgekommen und bringt der Kranke selbst oder gar der Priester denselben in Zusammenhang mit der allgemeinen und besonderen Sündhaftigkeit, predigt er darüber und richtet erschütternde Worte an die Gemeinde, verkündet er, daß hier wirklich der Teufel sein Spiel treibe, so folgt dem ersten Fall bald ein zweiter und dritter[2]. Dabei treten die wunderbarsten, im einzelnen noch vielfach unerklärten Erscheinungen ein. Das Bewußtsein des Kranken, sein Wille und seine Aktionssphäre verdoppeln sich. Mit vollster subjektiver Wahrhaftigkeit — Schwindeleien laufen natürlich immer mit unter — fühlt er sich selbst und dazu ein

---

[1]) Nach derselben Abhandlung, welcher der vorige Abschnitt größtenteils entnommen ist. Vgl. hierzu Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter (1899) S. 1 ff. und den Artikel „Dämonische“ in der Protest. REncykl. Bd. 4³ (J. Weiss).

[2]) Wie die krankhaften geistigen Zustände, besonders die Visionen, welche die Christen in den Gemeindeversammlungen befielen, von der eben gehörten Predigt abhängig waren, dafür bietet Tertullian, de anima 9, ein schönes Beispiel. Eine Schwester, erzählt er, sah in der Vision eine Seele in leiblicher Gestalt, nachdem Tertullian eben über die Seele (und zwar wahrscheinlich über die Körperlichkeit der Seele) gepredigt hatte. Er fügt ganz unbefangen selbst hinzu, daß die Visionen ihren Inhalt aus der eben gehörten Schriftverlesung, aus Psalmen und aus den Predigten zu erhalten pflegen.

zweites Wesen in sich, welches ihn zwingt und beherrscht. Er denkt, fühlt, handelt bald als der eine, bald als der andere, und von der Überzeugung, ein Doppelwesen zu sein, durchdrungen, bestärkt er sich selbst und seine Umgebung durch ersonnene, wenn auch innerlich erzwungene, Handlungen in diesem Glauben. Abgenötigter Selbstbetrug, schlaue Aktivität und hilfloseste Passivität sind in unheimlicher Weise verbunden und vollenden das Bild einer seelischen Krankheit, die in der Regel auch die höchste Empfänglichkeit für die „Suggestion" zeigt und deshalb zur Zeit häufig noch einer wissenschaftlichen Analyse spottet, es jedem freilassend, besondere geheimnisvolle Kräfte hier wirksam zu denken. Es gibt auf diesem Gebiete Tatsachen, die man nicht wegleugnen kann und doch nicht zu erklären vermag[1]. Aber noch mehr: es gibt hier „Krankheiten", von denen nur die Übermenschen befallen werden, und sie schöpfen aus dieser „Krankheit" ein bisher ungeahntes neues Leben, eine alle Hemmnisse niederwerfende Energie und den Eifer des Propheten oder Apostels. Von dieser „Besessenheit" ist hier nicht die Rede; denn sie besteht nur für den Glauben oder Unglauben.

Wo die Krankheit bei Menschen gewöhnlichen Schlages und im Zusammenhang mit der Religion auftritt, da ist die Prognose keine ungünstige. Die Religion, welche sie zur Reife bringt, vermag sie in der Regel auch zu heilen. Vor allem der christlichen Religion wohnt diese Kraft inne. Wo ein leeres oder sündhaftes, fast dem Tode verfallenes Leben plötzlich durch die Predigt dieser Religion erweckt wird und der Schrecken über die Knechtschaft des Bösen in die Vorstellung wirklicher Besessenheit übergeht, da wird die Botschaft von der Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist, die gebundene Seele wieder befreien. Die Blätter der Kirchengeschichte vom Anfang bis auf den heutigen Tag legen dafür Zeugnis ab. Wenn sie in unserer Zeit nur mit wenigen Zeilen, in den ersten drei Jahrhunderten bis zum Rande beschrieben sind, so ist der Grund nicht in den selteneren Heilungen, sondern in dem selteneren Auftreten der Krankheit zu suchen.

Die bloße Botschaft, die christliche Predigt allein, genügt freilich nicht, um die Krankheit zu heilen. Hinter ihr muß ein überzeugter Glaube, eine von diesem Glauben getragene Person

[1]) Vgl. das Lebensbild Blumhards von Zündel (1881), Ribot, Les maladies de la personnalité, Paris 1885, Derselbe, Les maladies de la mémoire, Paris 1881, und Les maladies de la volonté, Paris 1883. S. auch das Werk von Jundt, Rulman Merswin. Un problème de psychologie religieuse, Paris 1890, besonders p. 96 ff., ferner die Untersuchungen von Forel und Krafft-Ebing.



stehen. Nicht das Gebet heilt, sondern der Beter, nicht die Formel, sondern der Geist, nicht der Exorzismus, sondern der Exorzist. Nur wo die Krankheit, wie wir das von nicht wenigen Fällen des 2. Jahrhunderts voraussetzen müssen, epidemisch und fast gewöhnlich geworden ist, ja sogar etwas Konventionelles bekommen hat, da genügen auch konventionelle Mittel. Der Exorzist wird zum Magnetiseur, wohl auch zum betrogenen Betrüger. Aber wo eine starke Individualität vom Dämon des Schreckens um sich selber betrogen wird und die Seele wirklich erschüttert ist durch die Macht der Finsternis, die sie besitzt, und der sie doch bereits entfliehen will, da muß ein starker heiliger Wille von außen den gebundenen Willen befreien. Dort und hier handelt es sich um das, was man aus Verlegenheit in neuerer Zeit „Suggestion" nennt; aber anders „suggeriert" der Prophet, anders der professionelle Exorzist.

Der Glaube an die Wirksamkeit der Dämonen hat sich in der Form, wie wir ihn in den jüngsten Büchern des griechischen Alten Testaments, im Neuen Testament und in den jüdischen Schriften der Kaiserzeit findeu, verhältnismäßig spät bei den Juden entwickelt. Damals aber stand er in vollster Blüte[1]. Um dieselbe Zeit begann er auch bei den Griechen und Römern überhand zu nehmen. Es ist bisher noch nicht erklärt worden, wie diese dazu gekommen sind. Daß die Form des Dämonenglaubens, wie wir sie vom 2. Jahrhundert an überall im Reiche verbreitet finden, lediglich auf jüdische oder gar auf christliche Einflüsse zurückzuführen sei, ist unmöglich. Aber ihren Beitrag zur Einbürgerung des Glaubens, oder richtiger zur Entwicklung des altgriechischen und dann auch von den Philosophen (Plato) genährten Geisterglaubens in einer ganz bestimmten Richtung mögen diese Religionen ebenso geliefert haben, wie andere orientalische, vor allem die ägyptische[2], deren Priester von alten Zeiten her berühmte Exorzisten waren. Im zweiten Jahrhundert gab es einen Stand von Exorzisten, wie es heute neben den gelehrten Ärzten „Naturärzte" gibt. Aber verständige Leute waren doch skeptisch, und der große Jurist Ulpian — es war dies damals eine ebenso brennende Frage wie heute — wollte sie nicht in den Stand der

[1]) S. die interessante Stelle Joseph. Antiq. VIII, 2, 5: *Παρέσχε Σολομῶνι μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.* Man vergleiche die Geschichte, die nun folgt. Die Juden müssen im Reiche als Exorzisten bekannt gewesen sein.

[2]) Auch die persische.



Ärzte eingerechnet wissen; freilich war es ihm sogar zweifelhaft, ob die „Spezialisten“ Ärzte im Sinne des Gesetzes seien[1].

Das Eigentümliche des Dämonenglaubens[2] im 2. Jahrhundert besteht erstlich darin, daß er aus den dunklen unteren Schichten in die oberen, selbst in die Literatur, empordringt und eine ungleich wichtigere Sache wird als ehedem, zweitens daß er keine kräftige naive öffentliche Religion mehr neben sich hat, die ihn niederhält, ferner daß die bisher als sittlich indifferent gedachte Macht des Dämon sich in die Vorstellung von der Schlechtigkeit desselben wandelt, und endlich in der individuellen Applikation des neuen Glaubens, die dann auch die seelischen Krankheiten zu ihrer Folge hatte. Faßt man diese Momente zusammen, so sind die außerordentliche Verbreitung des Dämonenglaubens und die zahlreichen Ausbrüche der dämonischen Krankheit auf das Zusammenwirken der bekannten Tatsachen zurückzuführen, daß in der Kaiserzeit das Zutrauen zu den alten Religionen dahinschwand, das Individuum aber als freies und abhängiges sich zu fühlen begann und darum auch auf seinen eigenen Kern und die eigene Verantwortung stieß. Von keiner Überlieferung mehr gezügelt und gehalten, irrt es unter den zu leblosen Fragmenten gewordenen, zusammengewürfelten Überlieferungen einer im Untergang begriffenen Welt umher, bald diese, bald jene hervorsuchend, um schließlich oft, von Furcht und Hoffnung getrieben, am Absurdesten einen trügerischen Halt zu finden oder an ihm zu erkranken[3].

In diese Situation ist das Evangelium eingetreten. Spottend hat man gesagt, es habe erst die Krankheiten erzeugt, die es zu heilen verkündete. Aber der Spott, in einzelnen Fällen berechtigt, fällt in der Hauptsache auf den Spötter zurück. Das Evangelium hat die Krankheiten zur Reife gebracht, die es dann geheilt hat. Es fand sie vor und hat sie durch seine eigene Mission gesteigert. Aber es hat sie auch geheilt, und die kühnste Phantasie vermag sich kein Bild zu machen, was aus dem Reiche des 3. Jahrhundets, was aus der alten Welt geworden wäre ohne die Kirche. Professoren wie Libanius oder wie seine Kollegen an der Hochschule

---

[1]) S. die merkwürdige Stelle Dig. L, XIII, c. 1, § 3: „Medicos fortassis quis accipiet etiam eos, qui alicuius partis corporis vel certi doloris sanitatem pollicentur: ut puta si auricularis, si fistula vel dentium, non tamen si incantavit, si inprecatus est, si, ut vulgari verbo inpostorum utar, exorcizavit: non sunt ista medicinae genera, tametsi sint, qui hos sibi profuisse cum praedicatioue adfirmant.“

[2]) Die wissenschaftliche (philosophische) Grundlegung und Ausführung des Dämonenglaubens geht auf Xenocrates zurück; nach ihm ist Posidonius besonders zu nennen, vgl. Apulejus, de deo Socratis.

[3]) Von einer „σοφία δαιμονιώδης“ redet der Jacobusbrief (3, 15).

zu Athen sind freilich unsterblich, und sie können sich, wesentlich unverändert, in allen Jahrhunderten erhalten; aber Völker leben nicht von der Kost der Rhetoren und Philosophen. Das alte Rom hat beim Ausgang des 4. Jahrhunderts nur einen Symmachus besessen, der Osten nur einen Synesius, aber Synesius wurde Christ.

Ich beabsichtige, im folgenden einige wichtige Nachrichten über die Besessenheit und die Heilung von Besessenen, die uns aus der alten Kirchengeschichte erhalten sind, ohne Kommentar zusammenzustellen. An einer Stelle werde ich ein Bild geben von der Verbreitung und der Art des Dämonenglaubens. Tertullian hat es gezeichnet; man tut nicht gut, an Tertullian vorüberzugehen. Um den Wert, welchen die Exorzismen für die älteste Christenheit besaßen, zu würdigen, muß man sich erinnern, daß nach dem Glauben der Christen der Sohn Gottes in die Welt gekommen ist, um den Satan und sein Reich zu bekämpfen. Die Evangelisten, besonders Lucas, haben das Leben Jesu von der Versuchungsgeschichte an als unaufhörlichen Kampf gegen den Teufel geschildert: er ist gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören. Im Marcus-Evangelium heißt es (1, 32), man habe viele Besessene zu Jesus gebracht, und er habe sie geheilt, indem er die Dämonen austrieb (1, 34). „Er ließ die Dämonen nicht reden; denn sie kannten ihn“ (vgl. auch Luc. 4, 34. 41). Generell wird (1, 39) erzählt: „Er predigte in den Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.“ Den zwölf Jüngern verlieh er bei der Aussendung die Macht des Exorzismus (3, 15), die sie auch sofort ausübten (6, 13; vgl. für die 70 Jünger Luc. 10, 17); aber die jerusalemischen Schriftgelehrten sagen von ihm, daß er den Beelzebul habe[1] und die Dämonen durch den Obersten der Dämonen austreibe (3, 22)[2]. Die Geschichte von den „unsauberen Geistern“, die in die Herde Säue fahren, ist hinreichend bekannt (5, 2 ff.); sie bildet eines der seltsamsten Stücke der heiligen Geschichte, an dem sich die gläubige und rationalistische Erklärung vergebens abgemüht hat. Eine andere uns näher berührende Geschichte ist die von der besessenen Tochter des kananäischen Weibes (7, 25 ff.). Daß auch epileptische Krämpfe als Besessenheit gedeutet wurden, sowie andere nervöse Störungen (auch Stummheit, s. Matth. 12, 22; Luc. 11, 14), zeigt die Erzählung Matth. 17, 15 ff. (Luc. 9, 38). Bemerkenswert ist, daß schon bei Lebzeiten Jesu Exorzisten, ohne von ihm besonders autorisiert zu sein, in seinem Namen Teufel beschworen. Das hat Anlaß zu einem wichtigen Gespräch

---

[1]) Auch von Johannes dem Täufer hieß es, er sei besessen; s. Matth. 11, 18.

[2]) Jesus selbst erklärt, daß er die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, Matth. 12, 28; aber der Vorwurf scheint öfters wiederholt worden zu sein, daß er den Teufel habe und rase; s. Joh. 7, 20; 8, 48 f.; 10, 20.

zwischen Jesus und Johannes gegeben (Marc. 9, 38): „Johannes sprach zu Jesus: Meister, wir sahen einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wir wehrten es ihm, weil er uns nicht nachfolgte. Jesus aber antwortete: Wehret ihm nicht; denn es ist niemand, der eine Krafttat tut in meinem Namen und mich alsbald schmähet: denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“ Aber andererseits gibt es nach einem anderen Herrnwort unter denen, die in seinem Namen Teufel austreiben, solche, die er nie erkannt hat (Matth. 7, 22). Von einer der Frauen in der Begleitung Jesu war auch später noch bekannt, daß er ihr „sieben Dämonen“ ausgetrieben hatte (Marc. 16, 9; Luc. 8, 2), und unter die Krafttaten, mit denen alle Gläubigen ausgerüstet werden sollten, zählte man nach dem unechten Schluß des Marcus-Evangeliums auch den Exorzismus (16, 17)[1].

Als Dämonenbeschwörer sind die Christen in die große Welt eingetreten, und die Beschwörung war ein sehr wichtiges Mittel der Mission und Propaganda. Es handelte sich dabei um die Beschwörung und Besiegung der in den einzelnen Menschen wohnenden Dämonen, aber auch um die Reinigung des ganzen öffentlichen Lebens von ihnen. Denn das Saeculum steht unter der Herrschaft des Schwarzen und seiner Scharen (Barnabas); κεῖται ἐν πονηρῷ (Johannes). Das war keine blasse Theorie, sondern lebendigste Anschauung. Die ganze Welt und der Luftraum, der sie umgibt, ist von Teufeln erfüllt; alle Formen des Lebens — nicht nur der Götzendienst — sind von ihnen beherrscht. Sie sitzen auf den Thronen und umschweben die Wiege des Kindes. Die Erde ist recht eigentlich eine Hölle geworden, obgleich sie Schöpfung Gottes ist und bleibt. Aber dieser Hölle und den Teufeln gegenüber verfügen die Christen über unbezwingliche Waffen. Neben dem Beweise, den sie aus dem Alter ihrer Schriften führten, verwiesen sie auf die ihnen verliehene Kraft des Exorzismus, der die bösen Geister in die Flucht schlage und sie sogar zwinge, für die Wahrheit ihrer Religion Zeugnis zu geben. „Wir haben“, sagt Tertullian am Schluß des Apologeticus (c. 46), „euch unseren ganzen Zustand dargelegt und auch die Beweise für die Wahrheit unserer Sache, nämlich die Glaubwürdigkeit und das Altertum der göttlichen Schriften und zweitens das Geständnis der dämonischen Mächte (für uns).“ Ein solches Gewicht legte man auf die Tätigkeit der Exorzisten[2]!

[1]) Er ist hier sogar als erstes Stück genannt.

[2]) In dem pseudoclementinischen Brief „über die Jungfräulichkeit“ sind Schriftvorlesung, Exorzismus und Lehre als die wichtigsten religiösen Funktionen zusammengestellt (I, 10).

In den Paulusbriefen [1], in dem Briefe des Plinius und in der Didache ist von ihnen allerdings nicht die Rede [2]. Aber seit der Zeit Justins ist die christliche Literatur angefüllt von den Hinweisen auf die Dämonenbeschwörungen, und mindestens jede größere Gemeinde besaß Exorzisten, die ursprünglich als besonders begnadigte Menschen angesehen wurden, später aber einen eigenen Stand in der niederen Hierarchie neben den Lektoren und Subdiakonen bildeten. Indem sie zu einem eigenen Stande wurden, hörten sie auf, das zu sein, was sie früher gewesen waren [3]. Die Kirche zog eine feste Grenze zwischen ihren Exorzisten, die im Namen Christi handelten, und den heidnischen Magiern, Zauberern u. dgl. [4] Dennoch vermochte sie sich gegen gewinnsüchtige Schwindler nicht genügend zu schützen, und manche ihrer Exorzisten waren ebenso zweideutige Leute wie ihre „Propheten". Die hohe Schule religiöser Schwindeleien war in Ägypten, worüber sowohl Lucians „Peregrinus Proteus" als Celsus und der Brief des Hadrian an den Servian belehren [5]. Sehr frühe schon haben heidnische Beschwörer den Namen der Patriarchen [6], Salomos, ja sogar Jesu Christi in ihre Zauberformeln aufgenommen; auch jüdische Exorzisten fingen bald an, den Namen Jesu in ihre Sprüche einzuflechten [7]. Umgekehrt

---

1) Doch s. Ephes. 6, 12; II Cor. 12, 7 usw.

2) Es ist bisher unerklärt, daß bei Paulus die Dämonenbeschwörungen fehlen. Übrigens ist seine Sündenlehre ihnen nicht günstig.

3) Die Geschichte des Exorzismus (bei der Taufe und als selbständige Handlung) und der Exorzisten ist viel zu umfangreich und zum Teil noch zu wenig erforscht, um hier abgehandelt werden zu können. Von den sog. Zauberpapyri, die in immer größerer Anzahl auftauchen, ist noch manches zu erwarten. Insofern Exorzismus und Exorzisten in das öffentliche Leben der Kirche fielen, vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien S. 39 ff.; Kirchliche Disziplin S. 116 ff.

4) Vgl. die Apologeten, die Schrift des Origenes c. Celsum und die Bestimmung in den Canones Hippolyti (Texte u. Untersuch. VI, 4 S. 83 f.): „*Οἰωνιστής* vel magus vel astrologus, hariolus, somniorum interpres, praestigiator ... vel qui phylacteria conficit ... hi omnes et qui sunt similes his neque instruendi neque baptizandi sunt." Vgl. auch die Polemik gegen die magischen Künste der Gnostiker.

5) Vopiscus, Saturn. 8: „nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes."

6) S. Orig. c. Cels. I, 22.

7) S. den Bericht über jüdische Exorzisten in der Apostelgeschichte (19, 13): „Es unterwanden sich aber auch etliche der umlaufenden jüdischen Beschwörer (in Ephesus), den Namen des Herrn Jesus über die von bösen Geistern Besessenen auszusprechen, indem sie sagten: Ich beschwöre euch bei dem Jesus, den Paulus verkündigt." — Pseudocyprian, de rebapt. 7, räumt ein, daß auch Nichtchristen Dämonen manchmal wirksam mit dem Namen Christi austreiben.

mußte die Kirche ihre eigenen Exorzisten ermahnen, es nicht den Heiden nachzumachen. In dem pseudoclementinischen Briefe „über die Jungfräulichkeit“ heißt es (I, 12): „Auch dies ziemt den Brüdern in Christo und ist gerecht und ihnen rühmlich, daß sie die besuchen, die von bösen Geistern gequält werden, und beten und Beschwörungen über sie in geziemender Weise anstellen in Bittworten, die vor Gott angenehm sind, nicht aber in glänzenden und langen Reden, wohlgesetzt und ausstudiert, um vor den Menschen als beredt und mit einem guten Gedächtnis begabt zu erscheinen. Solche Menschen gleichen in ihrem Geschwätz einem tönenden Erz oder einer klingenden Schelle und nützen denen nichts, über die sie ihre Beschwörungen anstellen, sondern bringen nur schreckliche Worte hervor, mit denen sie die Leute in Furcht jagen, nicht aber handeln sie mit wahrem Glauben nach der Lehre des Herrn, der gesagt hat: ‚Diese Art fährt nicht aus denn durch Fasten und festes und unablässiges Gebet und durch die Anspannung des Gemüts (auf Gott).‘ So mögen sie also heiliges Flehen und Beten zu Gott richten mit Freudigkeit und aller Nüchternheit und Keuschheit, ohne Haß und ohne Bosheit. So sollen wir die kranken (besessenen) Brüder und Schwestern besuchen . . . ohne Falsch und ohne Geldgier und Gepränge und ohne Geschwätz und ohne Vielgeschäftigkeit, welche der Frömmigkeit fremd ist, und ohne Stolz, sondern mit dem demütigen und bescheidenen Sinn Christi. So mögen sie die Kranken also mit Fasten und Gebet exorzisieren, nicht aber mit eleganten, gelehrt zusammengestellten und wohldisponierten Reden, sondern wie Menschen, die von Gott das Charisma der Heilung erhalten haben, zuversichtlich, zum Lobe Gottes. Durch euer Fasten und durch Flehen und beständige Nachtwachen und durch die anderen guten Werke, die ihr tut, tötet die Werke des Fleisches durch die Kraft des heiligen Geistes. Wer so handelt, der ist ein Tempel des heiligen Geistes Gottes; ein solcher möge die Dämonen austreiben, und Gott wird ihm dabei helfen. . . . Der Herr hat befohlen: ‚Treibt die Dämonen aus‘, und hat die Anweisung gegeben, auch sonst zu heilen, und dazu gesprochen: ‚Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es.‘ Ein großer Lohn von Gott wartet derer, die so handeln, die da dienen den Brüdern mit den Charismen, die ihnen vom Herrn geschenkt sind.“

Justin schreibt (Apol. II, 6): „(Der Sohn Gottes ist Mensch geworden zur Vernichtung der Dämonen). Ihr könnt das erkennen aus dem, was unter euren eigenen Augen vorgeht. Denn viele von den Unsrigen, den Christen, haben eine große Anzahl Besessener in der ganzen Welt und in eurer Stadt (Rom) durch Beschwörung beim Namen Jesu Christi, des unter Pontus Pilatus

Gekreuzigten, geheilt, während sie von allen anderen Beschwörern und Zauberern und Arzneimischern nicht geheilt worden waren; sie heilen sie auch jetzt noch fort und fort, indem sie die Dämonen, von denen diese Menschen besessen sind, zu nichte machen und austreiben.“ In seinem Dialoge gegen die Juden (c. 85) schreibt derselbe Justin: „Jeder Dämon, der beschworen wird bei dem Namen des Sohnes Gottes und des Erstgeborenen vor aller Kreatur, des durch eine Jungfrau Geborenen, des zum leidensfähigen Menschen Gewordenen und Gekreuzigten unter Pontius Pilatus von eurem Volke und Gestorbenen und von den Toten Auferstandenen und zum Himmel Aufgestiegenen — bei diesem Namen wird jeder Dämon besiegt und überwunden. Wenn ihr aber bei allen Namen der Könige oder Gerechten oder Propheten oder Patriarchen, die bei euch gewesen sind, Beschwörungen anstellt, so wird doch kein einziger Dämon überwunden werden . . . Bereits bedienen sich eure Exorzisten, wie auch die Heiden, einer besonderen Kunst und wenden Räucherwerk an und magische Bande.“ Aus dieser Stelle geht hervor, daß die christlichen Beschwörungsformeln die Hauptstücke der Geschichte Christi enthielten[1], und dies sagt Origenes in der Schrift gegen Celsus (I, 6) mit aller Deutlichkeit: „Die Kraft des Exorzismus liegt in dem Namen Jesu, der ausgesprochen wird, indem zugleich die Geschichten von ihm verkündigt werden[2].“

Sehr skeptisch wird man freilich gestimmt, wenn man liest, daß die christlichen Parteien unter einander sich die Kraft des Exorzismus absprachen und die Heilungen für Irrtum oder Täuschungen erklärten. So schreibt Irenäus (II, 31, 2): „Die Anhänger des Simon und Carpocrates und die übrigen angeblichen Wundertäter werden überführt, daß sie nicht in der Kraft Gottes, noch in Wahrheit, noch zum Segen der Menschen das tun, was sie tun, sondern zum Verderben und zur Verführung durch magische Täuschungen und jeglichen Trug, mehr schadend als nützend denen, die ihnen glauben, weil sie Verführer sind. Denn weder können sie Blinden das Gesicht schenken, noch Tauben das Gehör, noch alle Dämonen in die Flucht schlagen, mit Ausnahme derer, die sie selbst gesandt haben, wenn anders sie das vermögen[3].“ In bezug auf die eigene Gemeinde aber hat sich

---

[1]) Das wichtigste Stück in der Beschwörungsformel war die Erwähnung des Kreuzestodes, s. Justin, Dialog. 30. 49. 76.

[2]) *Ἰσχύειν δοκοῦσι . . . . τῷ ὀνόματι Ἰμσοῦ μετὰ τῆς ἐπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν.*

[3]) Man vgl. dazu die traurigen Versuche der Großkirche in Asien, die montanistischen Prophetinnen als Dämonische zu betrachten und zu beschwören. Die Versuche mißglückten aber. Zu vergleichen ist hierzu der

Irenäus (a. a. O.) davon überzeugt, das selbst Tote von ihren Mitgliedern erweckt werden. Hier, behauptet er, sei nichts Schein oder Irrtum und Trug, sondern, wie bei dem Herrn selbst, das Außerordentlichste Wahrheit. „In Jesu Namen üben seine wahren Jünger, die von ihm die Gnade empfangen haben, eine heilbringende Wirksamkeit zum Wohle der anderen Menschen aus, je nachdem sie das Gnadengeschenk von ihm erhalten haben. Denn die einen treiben die Dämonen aus gewiß und wahrhaftig; oftmals ereignet es sich dann, daß die, welche von den bösen Geistern gereinigt worden sind, den Glauben annehmen und Glieder der Kirche werden [1]. Die anderen haben auch eine Vorkenntnis künftiger Dinge und Gesichte und prophetische Sprüche ... Nicht zu zählen ist die Zahl der Segnungen, welche in der ganzen Welt die Kirche, sie von Gott empfangend, im Namen Jesu Christi, des unter Pontus Pilatus Gekreuzigten, Tag für Tag zum Heile der Heidenwelt vollbringt, ohne jemanden zu täuschen oder Geld zu verlangen. Denn wie sie umsonst empfangen hat von Gott, so dient sie auch damit umsonst“ *(ἰατροὶ ἀνάργυροι)*.

Die populäre Vorstellung der ältesten Christen, wie der späteren Juden, war die, daß abgesehen von der zahllosen Menge der Dämonen, die in der Natur und in der Geschichte ihr verwegenes Spiel treiben, ein jeder einen guten Engel zur Seite hat, der über ihn wacht, und einen bösen Geist, der auf ihn lauert [2]. Läßt er sich von diesem leiten, so ist er eigentlich schon „besessen“, d. h. die Sünde selbst ist „Besessenheit“. Die sklavische Abhängigkeit, in welche der Mensch gerät, der sich seinen Trieben überläßt, ist gut beobachtet, aber die Deutung ist naiv. An dem Dämonenglauben, wie er die christliche Welt im 2. und 3. Jahrhundert beherrscht hat, lassen sich leicht die Züge nachweisen, die ihn zu einer reaktionären, die Kultur bedrohenden Erscheinung stempeln. Aber man darf doch nicht vergessen, daß er in seinem Kern einen sittlichen und darum auch einen geistigen Fortschritt

---

Bericht Firmilians (Cypr., ep. 75, 10) über eine christliche Frau, die sich als Prophetin fühlte und viele „verführte“: „subito apparuit illi unus de exorcistis, vir probatus et circa religiosam disciplinam bene semper conversatus, qui exhortatione quoque fratrum plurimorum qui et ipsi fortes ac laudabiles in fide aderant excitatus erexit se contra illum spiritum nequam revincendum. .... ille exorcista inspiratus dei gratia fortiter restitit et esse illum nequissimum spiritum qui prius sanctus putabatur ostendit.“

[1]) Doch scheint es im 3. Jahrhundert zum Vorwurf gemacht worden zu sein, an Besessenheit gelitten zu haben. Cornelius wirft es Novatian (bei Euseb., h. e. VI, 43) vor, daß er vor seiner Taufe besessen gewesen und von einem Exorzisten geheilt worden sei.

[2]) S. z. B. den Hirten des Hermas.

barg: die Aufmerksamkeit auf das Böse und die Erkenntnis der Macht der Sünde und ihrer Herrschaft in der Welt. Deshalb hat auch ein so hochgebildeter Geist wie Tertullian sich ganz dem Dämonenglauben hingegeben. Es ist interessant zu sehen, wie sich in seiner ausführlichen Darstellung desselben (in dem Apologeticus) die griechisch-römischen und die jüdisch-christlichen Elemente verbunden haben. Ich setze seine Ausführung vollständig hierher. Sie steht in dem Zusammenhang des Nachweises, daß hinter den toten Götzen aus Holz und Stein die Dämonen stecken, die aber, von den Christen gezwungen, sich als das bekennen müssen, was sie sind, nämlich als unreine Geister, nicht als Götter. An einigen Stellen klingt schon der Ton der Ironie und des Spotts über diese „armen Teufel“ an, der im Mittelalter so kräftig wurde, ohne doch den Dämonenglauben zu erschüttern. Aber im ganzen ist die Darstellung höchst ernsthaft. Mit welchen Koeffizienten das alte Christentum belastet gewesen ist, mögen die lernen, welche heute träumen, sie besäßen es, wenn sie nur einige alte Glaubensformeln in Kraft erhielten[1]:

„Wir Christen behaupten (c. 23 f.) die Existenz gewisser geistiger Wesen. Auch der Name ist nicht neu. Die Philosophen kennen die Dämonen, da Socrates selbst die Willensmeinung eines Dämoniums abwartete. Natürlich! Soll ihn doch auch ein Dämonium von Kindheit an begleitet haben — versteht sich, ein vom Guten abmahnender Geist! Alle Dichter kennen sie; auch das ungebildete Volk nennt sie häufig beim Fluchen. Denn auch ‚Satanas‘ — den Fürsten dieser schlimmen Gesellschaft — ruft es bei eben diesen Verwünschungen aus; der Seele ist die Kunde von ihm angeboren. Auch die Existenz von Engeln hat selbst Plato nicht geleugnet. Für beide Arten geistiger Wesen stehen sogar die Magier ein. Allein (nur) aus den heiligen Schriften läßt sich der Hergang erkennen, wie aus ge-

---

[1]) Neben Tertullian ist es der ältere Tatian gewesen, der in seiner „Rede an die Griechen“ c. 7—18 die genaueste Darlegung der christlichen Dämonenlehre gegeben hat. Die Dämonen haben das „Fatum“ eingeführt und den Polytheismus. Für die Gläubigen, resp. die pneumatischen Menschen sind sie sichtbar; die „Psychiker“ vermögen sie nicht zu sehen, oder doch nur ausnahmsweise (15. 16). Die Krankheiten stammen aus den Körpern; aber die Dämonen schreiben sich die Ursache davon zu. „Bisweilen allerdings erschüttern sie selbst im Sturm ihrer unverbesserlichen Bosheit den Zustand des Leibes; doch trifft sie ein Machtwort Gottes, so erschrecken sie, fliehen davon, und der Kranke wird geheilt“ (16 extr.). Übrigens leugnet Tatian nicht, daß Besessene manchmal auch ohne Beihilfe der Christen geheilt werden. — Auch in den pseudoclementinischen Homilien (IX, 10. 16—18) stehen wichtige Mitteilungen über die Dämonen. Vgl. zu dem christlichen Dämonenglauben Diels, „Elementum“, 1899, namentlich S. 50 ff.

wissen Engeln, die durch eigene Schuld verdorben sind, ein noch verdorbeneres Geschlecht von Dämonen geworden ist, das von Gott samt den Urhebern des Geschlechts und mit dem, den wir (oben) den Fürsten genannt haben, verdammt wurde. Hier muß es genügen, ihr Wirken darzulegen. Dasselbe hat einzig das Verderben der Menschen zum Zweck. Von Anfang an arbeitete die Bosheit dieser Geister auf den Untergang der Menschen. Daher verursachen sie den Körpern Krankheiten und böse Zufälle aller Art, der Seele aber plötzliche und außerordentliche, sie gewaltsam erschütternde Ausbrüche. Zu statten kommt ihnen bei diesen Angriffen auf Seele und Leib ihre Feinheit und Dünnheit. An sich unsichtbar und jeder Wahrnehmung entzogen, erschienen diese Geister zwar nicht im Akt selber, aber im Effekt sind sie häufig bemerkbar, wenn z. B. ein unerklärliches in der Luft liegendes Übel die Baum- und Feldfrüchte in der Blüte herabwirft, im Keime erstickt, in der Reifeentwickelung schädigt, und wenn die durch eine unbekannte Ursache verdorbene Luft ihren pestbringenden Hauch herabschüttet. Mit derselben Heimlichkeit der Ansteckung bewirkt die Anhauchung der Dämonen und Engel auch mancherlei Verderben des Geistes durch Raserei, Wahnsinn und häßliche oder schreckliche Lüste mit verschiedenen Irrtümern, wovon der vornehmste jener ist, daß sie den besessenen und gebundenen Menschenseelen jene Götter empfehlen[1], um [auch] sich das beliebte, in Fettdampf und Blut bestehende Futter zu verschaffen, welches den Götzenstatuen und -bildern dargebracht wird. Und welch eine ausgesuchtere Weide könnte es für sie geben, als daß sie die Menschen durch falsche Vorspiegelungen von dem Gedanken und der Erwägung der wahren Gottheit abbringen? Wie sie diese Vorspiegelungen bewirken können, werde ich zeigen. Jeder Geist ist beflügelt; so auch die Engel und Dämonen. Daher sind sie im Augenblick überall. Die ganze Welt ist für sie ein einziger Ort. Was und wo etwas geschieht, erfahren sie ebenso schnell als sie es melden. Ihre Schnelligkeit hält man für Göttlichkeit, weil man ihr Wesen nicht kennt. Sich das zu nutze machend, wollen sie bisweilen auch als Urheber der Dinge gelten, die sie nur ankündigen. In bezug auf die schlimmen sind sie es in der Tat manchmal, in bezug auf die guten nie. Sogar die Kenntnis der Dispositionen Gottes wissen sie zu erlangen, in früherer Zeit aus den Reden der Propheten, jetzt aus der Vorlesung der h. Schriften. Aus

---

[1]) Das gilt überall als die Hauptveranstaltung der Schlechtigkeit der Dämonen: sie haben den Polytheismus eingeführt, d. h. unter den Bildern toter Götzen lassen sie sich verehren und machen sich die Opfer, deren Dünste ihnen schmecken, zu nutze.

diesen Quellen erfahren sie manches Zukünftige und ahmen nun die Gottheit nach, während sie doch die Gabe, die Zukunft zu schauen, nur stehlen. Wie verschlagen sie bei den Orakeln die zweideutige Rede auf den möglichen doppelten Erfolg berechnen, davon wissen die Crösus und Pyrrhus zu erzählen .... Da sie in der Luft wohnen, in der Nachbarschaft der Gestirne, und mit den Wolken in Verbindung stehen, können sie sofort wissen, was sich dort vorbereitet, so daß sie den Segen, den sie schon fühlen, versprechen können. Wohltätig sind sie fürwahr auch in ihrer Sorge für die Gesundheit! Sie schädigen nämlich zuerst, dann schreiben sie Heilmittel vor, unerhörte oder gegenteilige, um das Wunder zu markieren —, dann hören sie auf zu schädigen und gelten nun als die Heilbringer. Was soll ich also noch über die anderen Künste oder auch Fähigkeiten der betrügerischen Geisterwelt sagen? Soll ich von den Trugbilden der Castoren, von dem im Siebe getragenen Wasser, von dem durch einen Gürtel in Bewegung gesetzten Schiff, von dem durch Berührung rot gefärbten Bart reden? — alles Dinge, die in Szene gesetzt worden sind, damit man Steine für Götter halte und den wahren Gott nicht suche.

Ferner, wenn euch die Magier Gespenster sehen lassen und die Seelen schon Verstorbener (durch Zitieren) beschimpfen, wenn sie Knaben durch Mißhandlung zum Hervorstoßen von Orakelsprüchen zwingen, wenn sie allerlei Wunder durch marktschreierische Blendwerke aufführen, wenn sie sogar Träume senden, indem sie die hilfreiche Macht der einmal zitierten Engel und Dämonen zur Verfügung haben — daß Ziegen und Tische weissagen, ist ja, Dank jenen Geistern, etwas Gewöhnliches geworden, — wenn schon Magier das vermögen, um wie viel mehr wird die Geisterwelt bestrebt sein, nach eigenem Plan und auf eigene Rechnung mit allen Kräften das in Szene zu setzen, was sie sogar einer fremden Unternehmung zur Verfügung stellt. Oder wenn die Engel und Dämonen dasselbe bewirken wie eure Götter, wo bleibt da der Vorzug der Gottheit, die man doch für erhabener als jede andere Macht halten muß? Ist die Vortellung nicht würdiger, sie selbst (die Dämonen) seien es, die sich zu Göttern machen, indem sie (gerade) die Dinge tun, welche den Glauben an Götter hervorrufen, als zu glauben, daß die Götter den Dämonon und Engeln gleich seien? Es ist, denke ich, nur noch eine Ortsverschiedenheit: in den Tempeln haltet ihr die für „Götter", die ihr außerhalb derselben nicht so nennt ....

Doch keine weiteren Worte — es folge jetzt die Darlegung der Tatsache; wir werden beweisen, daß „Götter" und Dämonen dieselbe Qualität haben. Stellt hier von euren Tribunalen irgend

jemanden auf, von dem es feststeht, daß er von einem Dämon besessen ist. Auf den Befehl eines beliebigen Christen, zu reden, wird jener Geist sich ebenso gewiß als einen Dämon wahrheitsgemäß bekennen, wie er sich anderswo lügnerisch für einen Gott ausgibt[1]. Ebenso möge einer von denen vorgeführt werden, die nach eurer Meinung unter der Einwirkung eines Gottes stehen, welche, an den Altären Luft einziehend, die Gottheit aus dem Fettdampf in sich aufnehmen, welche durch Luftausstoßung wieder zu sich kommen („ructando curantur"), welche mit keuchendem Atem weissagen. Oder laßt die „himmliche Jungfrau" selber kommen, die Regenverheißerin, ja den Äsculap selbst, den Lehrer der Arzneien, der Leute, die demnächst sterben werden, mit Scordium, Tenatium (?) und Asclepiodotum bedient — wenn sie sich nicht als Dämonen bekennen werden, weil sie nicht wagen, einen Christen zu belügen, so vergießet vor dem Tribunal das Blut dieses unverschämtesten Christen! Was kann es Entscheidenderes geben als solch einen Versuch, was Zuverlässigeres als diesen Beweis? Die Wahrheit in schlichter Klarheit steht vor den Schranken; nur ihre eigene Kraft steht ihr zur Seite; jeder Argwohn ist ausgeschlossen. Behauptet ihr, daß Zauberei oder sonst eine Betrügerei hier obwalte? . . . Was kann man einwerfen gegen das, was in unverhüllter Klarheit gezeigt wird? Wenn jene (Dämonen) doch wahrhaft Götter sind, warum lügen sie (wenn wir sie beschwören), daß sie Dämonen seien? Um uns zu willfahren? Dann aber wäre bereits das, was bei euch „Gott" ist, den Christen untertan und hörte damit auf, Gottheit zu sein, weil sie den Menschen untergeben ist . . . . Also ist das keine Gottheit, woran ihr festhaltet, weil sie, wenn sie es wäre, weder von den Dämonen, wenn sie Rede stehen, erheuchelt noch von den Göttern abgeleugnet werden könnte . . . . Erkennt, daß es nur eine Gattung gibt, nämlich Dämonen; auch die „Götter" sind nichts anderes. Sucht also nach Göttern! Die, welche ihr dafür gehalten hattet, erkennt ihr nun als Dämonen!"

Tertullian sagt im folgenden, daß die Dämonen, von Christen befragt, nicht nur sich selbst als Dämonen bekennen, sondern auch den Christengott als den wahren Gott. „Indem sie Christus in Gott fürchten und Gott in Christus, müssen sie sich den Dienern Gottes und Christi unterwerfen. Wenn wir sie berühren und anblasen, so werden sie durch die Betrachtung und Vergegenwärtigung des (zukünftigen) Feuers in Bestürzung versetzt

[1]) Tertullian hat hier wie an anderen Stellen des Apologeticus den Mund zu voll genommen.



und verlassen auf unsern Befehl die Körper (der Kranken), mit Unwillen und Schmerz und — wenn ihr zugegen seid — voll Scham. Glaubet ihnen, wenn sie über sich selber die Wahrheit sagen, die ihr ihnen glaubt, wenn sie lügen. Niemand lügt zu seiner eigenen Schande, sondern nur zu seiner Verherrlichung .... Derartige Zeugnisse eurer „Götter" haben Übertritte zum Christentum zur gewöhnlichen Folge."

Im 27. Kapitel des Apologeticus begegnet Tertullian dem naheliegenden Einwurf, wenn die Dämonen wirklich den Christen unterworfen wären, so wäre es unmöglich, daß die Christen hilflos den Verfolgungen, die gegen sie gerichtet werden, unterliegen. Tertullian widerlegt diese Bemerkung, indem er sagt, sie seien Sklaven in der Christen Gewalt, aber wie nichtsnutzige Sklaven wenden sie sich von der Furcht zum Trotz und freuen sich, wenn sie diejenigen verletzen können, welche sie fürchten. „Von weitem bekämpfen sie uns, in der Nähe fliehen sie. Wie revolutionierende gefangene Sklaven, wie Sträflinge und Bergwerksarbeiter, bricht auch diese Art strafgefangener Knechte wider uns, in deren Gewalt sie sich befinden, los, wohl wissend, daß sie uns nicht gewachsen sind und sich selbst nur immer mehr ins Verderben stürzen. Wir aber lassen uns mit dieser wilden Bande, gleich als wären sie noch nicht besiegt, auf einen Kampf ein, wehren uns, in dem beharrend, was sie bekämpfen, und triumphieren niemals glänzender über sie, als wenn wir für unseren hartnäckig festgehaltenen Glauben verdammt werden."

Im dem 37. Kapitel faßt Tertullian noch einmal den Nutzen zusammen, den die Christen den Heiden durch ihre Exorzismen leisten: „Wenn wir nicht wären — wer würde euch jenen verborgenen, eure seelische und körperliche Gesundheit fort und fort verwüstenden Feinden — ich meine den Anläufen der Dämonen — entreißen, welche wir euch ohne Belohnung, ohne Bezahlung vertreiben?" Dasselbe behauptet er in der Schrift an den Statthalter Scapula (c. 2): „Die Dämonen verachten wir nicht nur, sondern wir überwinden und überführen sie jeden Tag und treiben sie aus den Menschen aus, wie sehr vielen bekannt ist[1]." Diese Gabe der Christen muß also wirklich in weiten Kreisen anerkannt gewesen sein, und Tertullian spricht an mehreren Stellen so, als ob jeder Christ sie besäße[2]. Interessant wäre es

[1]) S. auch die interessanten Mitteilungen de anima 1.

[2]) Vgl. z. B. de corona 11; auch andere christliche Schriftsteller haben sich so ausgedrückt, vgl. die Petrusrede in den pseudoclem. Homil. (IX, 19): Durch die Taufe erhalten die Christen die Gabe, durch Exorzismen andere zu heilen, *ἐνίοτε δὲ οἱ δαίμονες μόνον ἐνιδόντων ὑμῶν φεύξονται· ἴσασιν γὰρ τοὺς ἀποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν.*

nur, zu wissen, wie lange diese Heilungen von psychisch Kranken gedauert haben. Leider ist darüber nichts bekannt, und doch ist auf diesem Gebiete nichts häufiger als ein nur augenblicklicher Erfolg.

Wie Tertullian, so hat auch Minucius Felix in seinem „Octavius“ dieses Thema abgehandelt, z. T. mit denselben Worten wie Tertullian (c. 27)[1]. Der Apologet Theophilus (ad Autolyc. II, 8) schreibt: „Die griechischen Dichter reden, nicht von einem reinen, sondern von einem Irr-Geist inspiriert. Dies erweist sich deutlich daraus, daß auch Besessene manchmal und zwar bis heute im Namen des wahren Gottes exorzisiert werden, und daß dann die Irrgeister selbst bekennen, sie seien Dämonen und eben diese Dämonen, die früher in jenen Dichtern wirksam gewesen.“ Hiernach ist anzunehmen, daß die Besessenen bei den Exorzismen manchmal den Namen „Apollo“ oder den der Muse ausgestoßen haben.“ Auch Cyprian spricht noch, um d. J. 250, wie die Früheren, von den christlichen Dämonenheilungen (ad Demetr. 15): „O wenn du die Dämonen hören und in jenen Momenten sehen wolltest, wenn sie von uns beschworen, mit geistlichen Geißeln gequält und durch folternde Worte aus den besessenen Leibern ausgetrieben werden, wenn sie, mit menschlicher Stimme (?) heulend und ächzend und durch göttliche Macht die Geißelhiebe und Schläge empfindend, das kommende Gericht bekennen müssen. Komm und sieh, daß es wahr ist, was wir sagen. Und weil du sagst, daß du so sehr die Götter verehrst, so glaube doch wenigstens denen selbst, die du verehrst . . . du wirst sehen, daß wir angefleht werden von denen, die du anflehst, gefürchtet werden von denen, die du anbetest. Sehen wirst du, wie diejenigen unter unserer Hand gebunden stehen und als Gefangene zittern, zu denen du aufschaust und sie verehrst wie Despoten. Hier wirst du sicherlich in deinen Irrtümern zu schanden gemacht, wenn du siehst und hörst, wie deine Götter auf unsere Frage sogleich kundtun, was sie sind, und selbst in eurer Gegenwart jene ihre Blendwerke und Trügereien nicht verheimlichen können[2].“ Ähnlich heißt es in der Schrift „an den Donatus“ (c. 5): „Im

---

[1]) „Adiurati (daemones) per deum verum et solum inviti miseris corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat. sic Christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant etc.“

[2]) Vgl. auch Quod idola dei non sint 7 und Cypr. ep. 69, 15: „Hodie etiam geritur, ut per exorcistas voce humana et potestate divina flagelletur et uratur et torqueatur diabolus, et cum exire se et homines dei dimittere saepe dicat, in eo tamen quod dixerit fallat .... cum tamen ad aquam salutarem adque ad baptismi sanctificationem venitur, scire debemus et fidere [das klingt etwas kleinlaut], quia illic diabolus opprimitur.“

Christentum wird die Gabe verliehen — wenn reine Keuschheit, reiner Sinn, lautre Rede waltet — zur Heilung der Kranken giftige Tränke unschädlich zu machen, Verrückte von ihrem schimpflichen Leiden durch Wiederherstellung der Gesundheit zu reinigen, Feindseligen Frieden, Gewalttätigen Ruhe, Wütenden Sanftmut anzubefehlen, unreine und umherschweifende Geister, die in die Menschen fahren, um von ihnen Besitz zu nehmen, durch Drohungen und Scheltworte zum Bekenntnis zu zwingen, durch harte Rede zum Ausfahren zu nötigen, sie unter Sträuben, Heulen, Seufzen über die Vergrößerung ihrer Pein auf die Folter zu spannen, mit Geißeln zu peitschen und mit Feuer zu brennen. So geschiehts, auch wenn man es nicht sieht; die Schläge sind verborgen, offenbar ist die Strafpein. So gewinnt das, was wir schon angefangen haben, (bereits) seine Herrschaft . . . Der Christ herrscht bereits mit königlichem Recht über das ganze Heer des wütenden Gegners [1]."

Am interessantesten aber sind die Auseinandersetzungen zwischen Celsus und Origenes über die Dämonen und Besessenen; denn hier streiten zwei Männer mit einander, welche auf der Höhe der Bildung der Zeit stehen [2]. Celsus behauptet, die Christen verdankten die Kraft, die sie zu haben scheinen, der Anrufung und Beschwörung gewisser Dämonen [3]. Origenes erwidert, es sei lediglich der Name Jesu und das Zeugnis von seiner Geschichte, welche die Kraft haben, die Dämonen zu verscheuchen, ja so kräftig sei der Jesusname, daß er selbst wirke, wenn ihn unsittliche Menschen aussprächen [4]. Beide, Celsus und Origenes, glaubten also an Dämonen, und die alte Vorstellung von der Kraft der Aussprechung gewisser „Namen" wird von Origenes auch sonst (z. B. I, 24 f.) ausgeführt, ja er deutet eine geheime „Namen-

---

[1]) Hierzu ist Lactantius, Divin. Inst. II, 15, IV, 27 zu vergleichen, der z. T. die Schilderung Cyprians wiederholt, aber das Kreuzeszeichen als Heilmittel gegen die Dämonen besonders hervorhebt.

[2]) Origenes hat (Hom. XV, 5 in Jesu Nav. t. 11 p. 141 f.) noch eine ganz besondere Theorie über die Dämonenbezwingung durch die Kirche entwickelt, und zwar in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums. „Wenn ein Mensch einen Dämon bei sich besiegt, z. B. den Dämon der Unzucht, so wird dieser Dämon unwirksam, d. h. er wird in den Abgrund geworfen und vermag nun keinem mehr zu schaden. So gibt es jetzt schon viel weniger Dämonen als früher; et inde est quod plurimo daemonum numero iam victo ad credulitatem gentes venire relaxantur, qui utique nullatenus sinerentur, si integrae eorum, sicut prius fuerant, subsisterent legiones."

[3]) Celsus sagt (I, 4 ff.), die ethische Grundlehre der Christen ist ihnen mit den Philosophen gemeinsam, worin aber die Christen ihre Stärke zu haben scheinen, das seien die Namen etlicher Dämonen und Bezauberungen.

[4]) Orig. c. Cels. I, 6.

wissenschaft“ an[1], die den Eingeweihten Kräfte verleihe, bei der man aber wohl zusehen müsse, daß man sie in der richtigen Sprache rezitiere. „Die einen sind besonders kräftig, wenn sie ägyptisch gesprochen werden, bei gewissen Geistern, deren Macht nur auf diese Dinge und Gebiete sich erstreckt; die anderen aber, wenn sie in der Sprache der Perser ausgesprochen werden, bei anderen Geistern, und so weiter.“ „Zu dieser Namenwissenschaft gehört auch der Jesusname, welcher bereits unzählige Geister aus den Seelen und Leibern ausgetrieben hat und kräftig gewesen ist in bezug auf die, aus denen sie ausgetrieben wurden[2].“ Auf die Tatsache des gelungenen Exorzismus beruft sich Origenes noch mehrmals (I, 46. 67). Celsus leugnet sie nicht, leugnet auch die „Wunder“ Jesu nicht, aber deutet sie ganz anders: „Die Goëten versprechen noch viel wunderbarere Dinge, und die in der Schule der Ägyptier ausgebildet worden sind, führen das gleiche aus, wie Leute, welche für wenige Obolen auf den Märkten ihre Wunderweisheit losschlagen, Dämonen aus Besessenen austreiben, Krankheiten wegblasen, die Geister der Heroen zitieren, köstliche Speisen, Tische, Backwerk und Delikatessen vorführen, ohne daß sie wirklich vorhanden sind, und, wie wenn es lebendige Wesen wären, leblose Dinge in Bewegung setzen, ihnen einen täuschenden Schein verleihend. Wenn einer solche Dinge vollbringen kann, müssen wir ihn deshalb für ‚Gottes Sohn‘ halten? Müssen wir nicht vielmehr sagen, daß diese Dinge nur Veranstaltungen schlechter, schlimmen Dämonen ergebener Menschen sind?“ Die Christen Taschenspieler oder Zauberer oder beides — das ist die eigentliche Meinung des Celsus[3]. Origenes gibt sich viele Mühe, diesen schwersten Vorwurf zu widerlegen[4]. Es gelingt ihm auch. Er kann auf die gewisse Tatsache verweisen, daß Christus all sein Wirken unter den Zweck, die Menschen zu bessern, gestellt hat[5]. Tun das die Zauberer? Aber eine ernste Mahnung an die

---

[1]) *Περὶ ὀνομάτων τὰ ἐν ἀπορρήτοις φιλοσοφεῖν.*

[2]) Vgl. dazu die Aussage des Schülers des Origenes, des Bischofs Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., h. e. VII, 10, 4), über die Ursache des Ausbruchs der valerianischen Verfolgung. Hier haben heidnische und christliche Beschwörer sich gegenüber gestanden. Von diesen sagt Dionysius: „Es gibt und gab unter ihnen viele, die durch ihre bloße Gegenwart und ihren Blick, sowie schon durch Anblasen und durch ein Wort die Blendwerke der bösen Geister zu zerstören vermögen.“ Auch sonst sind lokale Christenverfolgungen, ja sogar die große Diocletianische, so entstanden, daß die heidnischen Priester erklärten, die anwesenden Christen verhinderten durch ihre Gegenwart die heilbringenden Opfer usw.

[3]) Über die gnostischen Dämonenbeschwörer hat er sich (VI, 39 f.) noch besonders ausgesprochen.

[4]) S. z. B. I, 68. — [5]) S. z. B. III, 28 und I, 68.

Kirche und an die Christen lag doch in diesem Vorwurf des Celsus, den er nicht allein erhoben hat. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte ein christlicher Geistlicher gepredigt: „Der Name des wahren Gottes wird durch uns Christen unter den Heiden verlästert; denn wenn wir die Gebote Gottes nicht erfüllen, sondern ein unwürdiges Leben führen, so wenden sich die Heiden ab und lästern und sagen, unsere Lehre sei nur ein neuer Mythus und Irrtum[1].“ Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts wurde den Christen nicht selten zugerufen, sie seien Taschenspieler oder Schwarzkünstler, und gewiß nicht wenige unter ihnen trugen die Schuld an solchem Vorwurf[2]. Die „Besessenenheilungen“, von ungeistlichen Menschen als Metier betrieben, mußten bei aller Anziehungskraft, die sie besaßen (Tertull., Apol. 23: „Christianos facere consuerunt“), auf Besonnenere doch auch abstoßend wirken. Dazu kam, daß leichtfertige oder ungebildete Christen ihre Sünden nicht selten damit entschuldigt haben müssen, sie seien von einem Dämon verführt worden oder — nicht sie hätten das Böse getan, sondern der Dämon[3]. Wirkliche Aufklärung vermochte im 3. Jahrhundert kaum Einer zu bringen. Christen und Heiden verstrickten sich immer mehr in den Dämonenglauben, und während sie in der Dogmatik und Religionsphilosophie den Polytheismus immer mehr verdünnten und einen sublimen Monotheismus ausarbeiteten, versanken sie im Leben immer hilfloser in die Abgründe der erträumten Geisterwelt. Vergeblich protestierten einsichtige Ärzte[4].

---

[1]) II Clem. ad Cor. 13, 3: *μῦθόν τινα καὶ πλάνην.*

[2]) Daß die christlichen Exorzisten gewöhnlich ungebildete Leute waren, gibt Origenes selbst zu, betont aber wiederholt und ausdrücklich, daß keine Zauberei und Schwarzkunst angewendet werde, sondern einzig das Gebet „und so einfache Beschwörungsformeln, daß sie auch der einfachste Mensch anwenden kann“ (c. Cel. VII, 4: *σὺν οὐδενὶ περιέργῳ καὶ μαγικῷ ἢ φαρμακευτικῷ πράγματι, ἀλλὰ μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρκώσεσιν ἁπλουστέραις καὶ ὅσα ἂν δύναιτο προσάγειν ἁπλούστερος ἄνθρωπος*, vgl. Comm. in Matth. XIII, 7, t. 3 p. 224).

[3]) S. Orig., de princip. III, 2, 1: „Unde et simpliciores quique domino Christo credentium existimant, quod omnia peccata, quaecunque commiserint homines, ex istis contrariis virtutibus [scil. den Dämonen] mentem delinquentium perurgentibus fiant.“

[4]) So jener berühmte Arzt Posidonius am Ende des 4. Jahrhunderts, von dem Philostorgius (h. e. VIII, 10) erzählt: *λέγειν αὐτόν — ὅμως οὐκ ὀρθῶς*, fügt Philostorgius hinzu — *οὐχὶ δαιμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι, ὑγρῶν δέ τινων κακοχυμίαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι τὸ παράπαν ἰσχὺν δαιμόνων ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσαν.*

## Viertes Kapitel.

# Das Evangelium der Liebe und Hilfleistung [1].

„Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeiset: ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränket: ich bin ein Gast gewesen, und ihr habt mich beherbergt; ich bin nackend gewesen, und ihr habt mich bekleidet; ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besuchet; ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen. Denn was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan."

Diese Worte Jesu haben in seiner Gemeinde mehrere Generationen hindurch so hell geleuchtet und so kräftig gewirkt, daß man die christliche Missionspredigt auch als Predigt der Liebe und Hilfleistung bezeichnen kann. Ja von hier aus erscheint die Verkündigung vom Heiland und von der Heilung nur als ein Ausschnitt, wie denn auch die Worte: „Ich bin krank gegewesen, und ihr habt mich besuchet", ein Glied in jener Kette von Sprüchen sind.

Unter den überlieferten Worten und Gleichnissen Jesu sind die, welche zur Liebe und Hilfleistung ermahnen, besonders zahlreich, und auch manche Erzählungen von ihm gehören hierher [2]. Aber jene Worte mögen noch zahlreicher oder spärlicher sein — daß die Ermahnung zur Brüderlichkeit und zur dienenden Liebe der Kern seiner Predigt gewesen ist, so oft sie das Verhältnis von Mensch zu Mensch ins Auge faßt, steht fest, und daß er selbst diese Brüderlichkeit und dienende Liebe in sich und seinem Wirken dargestellt hat, war das Sicherste in dem Eindruck, den er hinterlassen hat. „Einer ist euer Meister; ihr alle aber seid Brüder". „Welcher unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein; denn auch der Menschensohn

---

[1]) Eine gründliche, aber gegen das „Heidentum" ungerechte Darstellung hat Uhlhorn geliefert: „Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche" 1. Aufl., 1882. Auch Griechen und Römer kannten die Philanthropie.

[2]) Man erinnere sich vor allem des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter und des neuen Begriffs vom „Nächsten", welches es bringt, sowie des Gleichnisses vom verlorenen Sohn; unter den „Geschichten" der vom reichen Jüngling. Das Hebräer-Evangelium hat die letztere besonders eindrucksvoll erzählt: „Und es sprach der Herr zu ihm: Wie kannst du sagen: Ich habe das Gesetz und die Propheten gehalten, da doch im Gesetz geschrieben steht: „Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst?" Und siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, liegen im Schmutze und sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und niemals kommt etwas aus ihm heraus zu jenen."

ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für viele." So sollte das Gebot der Nächstenliebe verstanden werden. Wie schrankenlos es gilt, zeigt der Spruch: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen[1]; auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte". „Selig sind die Barmherzigen", ist der Grundton der Verkündigung Jesu, und weil diese Barmherzigkeit vom Größten bis zum Kleinsten, vom Innersten bis zum Äußerlichsten reichen soll, so steht neben dem alles beherrschenden Spruch: „Vergib uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern", der andere, in welchem des Bechers kalten Wassers nicht vergessen ist[2]. Brüderlichkeit ist Liebe auf dem Fuße der Gleichheit; dienende Liebe ist Vergeben und Geben; keine Schranke soll ihr mehr gezogen sein. Dienende Liebe ist aber auch die Betätigung der Liebe zu Gott.

Indem Jesus selbst diese Liebe darstellte und Kraft und Leben werden ließ, lernten seine Jünger das Größte und Seligste, was in der Religion gelernt werden kann, nämlich an die Liebe Gottes glauben. Zum „Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes" wurde ihnen das Wesen, das Himmel und Erde geschaffen hat — kein Schwanken gibt es darüber mehr in den apostolischen und altchristlichen Zeugnissen —, und nun erst trat in der Menscheit das Zeugnis hervor, dem nichts mehr übergeordnet werden kann: Gott ist die Liebe. Die erste große, einheitliche Zusammenfassung der neuen Religion, die, welche der vierte Evangelist gegeben hat, ist ganz und ausschließlich auf die Liebe gestellt — „Lasset uns ihn lieben; denn er hat uns zuerst geliebt"; „Also hat Gott die Welt geliebt"; „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebt" — und das Größte, Gewaltigste und Tiefste, was der Apostel Paulus geschrieben hat, ist der Hymnus, der mit den Worten beginnt: „Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle". Die neue Sprache, die den Christen auf die Lippen gelegt wurde, war die Sprache der Liebe.

Es war nicht nur eine Sprache; es war Kraft und Tat; sie betrachteten sich wirklich als Brüder und Schwestern und handelten danach. Wir haben dafür zwei vollgültige Zeugnisse aus

[1]) Auch der Spruch: „Fastet für eure Verfolger", ist überliefert; s. Doctr. apost. 1.

[2]) Matth. 10, 42.



heidnischem Munde. Daß sie dem Ende des 2. Jahrhunderts angehören, macht sich um so wertvoller. Lucian sagt von den Christen: „Ihr erster Gesetzgeber hat ihnen die Überzeugung beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder seien; sie entwickeln eine unglaubliche Rührigkeit, sobald sich etwas ereignet, was ihre gemeinschaftlichen Interessen berührt; nichts ist ihnen alsdann zu teuer“[1], und Tertullian bemerkt[2]: „Die Sorge für die Hilflosen, die wir üben, unsere Liebestätigkeit, ist bei unseren Gegnern zu einem Merkmal für uns geworden: ‚Siehe nur‘, sagen sie, ‚wie sie sich untereinander lieben‘ — sie selber hassen sich nämlich untereinander —, und wie einer für den andern zu sterben bereit ist‘; sie selber wären eher bereit, sich gegenseitig umzubringen[3].“ Das Wort: „Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt“, ist also die Konstatierung einer Tatsache.

Das Evangelium wurde so zu einer sozialen Botschaft. Die Predigt, welche das innerste Wesen des Menschen ergriff, ihn aus der Welt herauszog und ihn mit seinem Gott zusammenschloß, war auch die Predigt von der Solidarität und Brüderlichkeit. Das Evangelium, hat man mit Recht gesagt, ist im Tiefsten individualistisch und im Tiefsten sozialistisch zugleich. Seine Tendenz auf Assoziation ist nicht eine zufällige Erscheinung in seiner Geschichte, sondern ein wesentliches Element seiner Eigenart. Es vergeistigt den unüberwindlichen Trieb, der den Menschen zum Menschen zieht, und erhebt die gesellschaftliche Verbindung der Menschen über die Konvention hinaus in den Bereich des sittlich Notwendigen. Es steigert damit den Wert des Menschen und schickt sich an, diese gegenwärtige Gesellschaft umzubilden, den Sozialismus, der da ruht auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen, umzuwandeln in den Sozialismus, der sich gründet auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit und eines gemeinsamen Ziels. Dem großen Heidenapostel hat das klar vor der Seele gestanden: in seinen kleinen Gemeinden, in denen jeder die Last des anderen trug, sah er im Geiste bereits eine neue Menschheit, und in dem Epheserbrief hat er dem einen jubelnd freudigen Ausdruck gegeben. Im wesenlosen Scheine hinter diesen Gemeinden — wenn sie waren, was sie sein sollten — lagen die Gegensätze von Juden und Heiden, Barbaren und Griechen, Vornehm und Gering, Reich und Arm. Eine neue Menschheit war vorhanden. Der Apostel schaute sie als den Leib Christi an, in welchem jedes

[1]) Lucian, Peregrin. 10. — [2]) Apolog. 39.

[3]) Dazu Cäcilius bei Min. Felix 9: „An geheimen Merkmalen und Zeichen kennen sie sich und lieben sich fast vorher, ehe sie sich kennen.“

Glied dem anderen dient und jedes an seiner Stelle notwendig ist. In Stunden hoher Begeisterung nahm er im Blick auf diese Gemeinden, trotz ihrer Kümmerlichkeiten und Schwächen, die Entwickelung von Jahrtausenden vorweg[1].

Es kann nicht unsere Aufgabe sein — denn es würde zu weit führen —, alle die Stellen aus den Schriften der drei ersten Jahrhunderte zu sammeln, wo zur Liebe und Hilfleistung ermahnt wird. Allerdings würde uns bei solcher Sammlung manches Wertvolle begegnen; wir würden sehen, daß die Aufforderung zu schrankenlosem Geben, wie wir sie in Sprüchen Jesu finden, wiederholt worden ist; wir würden uns andererseits wundern, daß die Stellen, die das Liebesgebot einschärfen, nicht noch zahlreicher sind, und daß sie hinter den Mahnungen zur Askese so oft zurücktreten, und wir würden an manchen Fassungen Anstoß nehmen, in denen die Begehrlichkeit nach „Lohn“ für die Übung der Barmherzigkeit recht ungeschminkt hervortritt[2]. Allein die Lohnsucht ist hier nicht unter allen Umständen unsittlich, und die größere oder geringere Anzahl von Ermahnungen ist nicht entscheidend. Entscheidend ist, festzustellen, was wirklich auf dem Gebiete der Liebestätigkeit und Hilfleistung geschehen ist, und

[1]) Die Warnung vor Unbarmherzigkeit und der Tadel der Unbarmherzigen innerhalb der Gemeinde haben freilich frühe beginnen müssen; man vergleiche den Jacobusbrief (c. 4 u. 5) und mehrere Abschnitte im Hirten des Hermas.

[2]) Belege für alle diese Punkte findet man in der ganzen Literatur von der „Apostellehre“ und dem Hirten des Hermas ab. Schrankenloses Geben: Doctrin. apost. 1, 5 f.: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνα τί ἔλαβε καὶ εἰς τί· ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐκεῖθεν μέχρις οὗ ἀποδῷ τὸν ἔσχατον κοδράντην.* Die oft wiederholte Aufforderung zum schrankenlosen Geben steht mit dem Besitzproblem der alten Kirche und daher auch mit dem asketischen Problem in inniger Verbindung. Besitz oder gar Reichtum soll überhaupt nicht sein, sagte die Theorie von Anfang an; denn er gehört zu der Welt, der man entsagen soll. Die Hingabe von Mitteln für andere trat damit unter einen ganz neuen Gesichtspunkt: daß man den Besitz los wurde, war an sich das Vorgeschriebene und Verdienstliche, gleichgültig war zunächst, wem man ihn gab. Aber in der Praxis stellte sich die Sache anders dar, und zu ihr leitete die Theorie selbst immer wieder an, weil sie das Prinzip der Freiwilligkeit nicht aufgegeben hat (auch in Jerusalem war der Versuch eines Kommunismus, wenn er überhaupt stattgefunden hat, dem Boden der Freiwilligkeit nicht entrückt). Durch das Prinzip der Freiwilligkeit wurde das der Liebe mit in Kraft erhalten. In der Praxis übten nur einige wenige den vollkommenen Verzicht; sie galten als Heroen und Heilige. Die anderen befanden sich genau in derselben Lage, Stimmung und Sorge, in der sich noch heute ernste, opferwillige katholische Christen befinden; sie wurden vom asketischen und von dem Liebes-Motiv

davon eine Übersicht zu geben, wollen wir versuchen. Drei Stellen seien, um die Gesamtwirkungen zu charakterisieren, vorangestellt.

In dem offiziellen Schreiben, welches die römische Gemeinde um das Jahr 96 an die corinthische gerichtet hat, wird der treffliche Zustand geschildert, in welchem sich diese Gemeinde bis vor kurzem befunden hat (I Clem. 1. 2). Die Schilderung bringt uns also das Idealbild einer christlichen Gemeinde, wie sie sein soll und wie es annähernd in Corinth verwirklicht war: „Wer wäre bei euch eingekehrt und hätte nicht euern tugendreichen und festen Glauben erprobt? wer eure besonnene und tüchtige christliche Frömmigkeit nicht bewundert? wer die glänzenden Erweise euerer Gastfreundschaft nicht gerühmt und euer vollendetes und sicheres Erkennen nicht hochgepriesen? Tatet ihr doch alles, ohne persönliche Rücksichten walten zu lassen; ihr wandeltet in Gottes Satzungen, eueren Vorgesetzten untergeben und eueren Ältesten die geziehmende Ehre erweisend. Die Jugend hieltet ihr an, ihren Sinn auf Bescheidenes und Würdiges zu richten. Die Frauen ermahntet ihr, alles mit tadellosem, würde-

---

zugleich bestimmt. Diese Lage braucht daher nicht näher beschrieben zu werden. Der strengste Standpunkt kommt bei Hermas, Sim. I zum Ausdruck (s. o. S. 84).

Über den altchristlichen „Kommunismus" hat man viel geschrieben. Auf dem Boden der großen Heidenkirche hat er nie existiert; denn eine solche partikulare Erscheinung wie die der halbheidnischen carpocratianischen Sekte mit ihrem Kommunismus kommt nicht in Betracht. Der mönchische Kommunismus wird aber nur ex abusu so genannt, gehört übrigens nicht mehr hierher. Auch auf judenchristlichem Boden hat es keinen Kommunismus gegeben — das Beispiel der Essener blieb also wirkungslos. Richtig Uhlhorn (a. a. O. S. 68): „Man kann sich die sog. Gütergemeinschaft nicht falscher vorstellen, als wenn man sich darunter eine Institution denkt, ähnlich der bei den Essenern und Therapeuten vorkommenden. Viel besser stellt man sich den Zustand als die Abwesenheit jeder Institution vor." Kommunistisch klingende Anweisungen sind nicht ganz selten (s. z. B. Barnab. ep. 19, 8, Tertull., Apol. 39), aber sie sind doch nicht so zu verstehen. Die häufige Formel „*οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι*" gebietet nur die Freigebigkeit und verbietet, das Vermögen nur zum eigenen Vorteil zu gebrauchen.

Es ist oben gesagt worden, daß das Prinzip der Freiwilligkeit (in bezug auf das Geben überhaupt und die Höhe der Gaben) nicht aufgegeben worden ist. Dieser Satz erleidet indes eine Einschränkung. Zwar das Abendland kennt in unserer Periode, so viel ich sehe, das Gebot der Erstlinge und Zehnten noch nicht (Cyprian, de unit. 26, ist nicht so zu verstehen, als gelte das Zehntengebot); aber in einigen Gegenden des Ostens ist die Übertragung des Erstlingsgebots uralt, s. die Apostellehre c. 13. Aus der Apostellehre ist es als apostolische Anordnung in alle orientalischen apostolischen Konstitutionen gekommen. Doch scheint es Origenes noch nicht als ein kirchliches Gebot anzusehen; er selbst aber hält es für gültig (in Num. hom. XI, 1; in Jos. Nav. hom. XVII).

vollem und reinem Gewissen zu tun und ihren Männern mit schuldiger Liebe entgegenzukommen. Ihr lehrtet sie, in den Schranken des Gehorsams das Hauswesen würdig zu besorgen und allerwegs züchtig zu sein. Ferner wart ihr insgesamt demütig, in keinem Stück hoffärtig, lieber gehorsam als befehlend, lieber gebend als nehmend. Zufrieden mit den von Christus verliehenen Gütern und an ihnen festhaltend, bewahrtet ihr seine Worte zu tiefst im Innern, und seine Leiden schwebten euch vor Augen. Allen war so tiefer und reiner Frieden geschenkt und ein unstillbares Verlangen nach Übung der Wohltätigkeit. .... Tag und Nacht laget ihr im Wettstreit für das Beste der gesamten Bruderschaft, damit durch Barmherzigkeit und Sorge die Zahl der Auserwählten Gottes gerettet werde. Ihr waret schlicht und arglos und truget einander nichts nach. Jedes Zerwürfnis und jede Spaltung war euch ein Greuel. Ihr beklagtet die Fehltritte des Nächsten und beurteiltet seine Versehen gleich euren eigenen. Keine Wohltat reute euch, und zu jeder guten Tat wart ihr bereit."

Justin in seiner Apologie, dort wo er den christlichen Gottesdienst darstellt, schreibt am Schlusse der Schilderung (c. 67): „Die Wohlhabenden und Willigen geben, ein jeder nach eigenem Ermessen, soviel er will, und das Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, und er unterstützt die Witwen und Waisen und die Bedürftigen, sei es die Kranken, sei es die sonst Mangel Leidenden, und die Gefangenen und die zugereisten Fremden."

Tertullian endlich (Apolog. 39) schreibt: „Wenn bei uns auch eine Art von Kasse vorhanden ist, so wird sie nicht etwa durch ein Aufnahmehonorar, was eine Art von Verkauf der Religion wäre, gebildet, sondern jeder einzelne steuert eine mäßige Gabe bei an einem bestimmten Tage des Monats oder wann er will, wofern er will und kann; denn niemand wird dazu genötigt, sondern jeder gibt freiwillig seinen Beitrag. Das sind gleichsam die Sparpfennige der Gottseligkeit. Denn es wird nichts davon für Schmausereien und Trinkgelage oder nutzlose Freßwirtschaft ausgegeben, sondern zum Unterhalt und Begräbnis von Armen, von elterlosen Knaben und Mädchen ohne Vermögen, auch für Greise, die nicht mehr aus dem Hause können, ebenso für Schiffbrüchige, und wenn sich etwa Leute in den Bergwerken, auf den Inseln oder in Gefangenschaft befinden, wofern nur die Zugehörigkeit zur Genossenschaft Gottes die Ursache davon ist — diese werden Versorgungsberechtigte ihres Bekenntnisses."

Im folgenden werden wir, soweit es unsere Aufgabe nötig macht, handeln:

(1) Von dem Almosen überhaupt und seiner Verbindung mit dem Kultus und den kirchlichen Beamten.

(2) Von der Unterstützung der Lehrer und Beamten.

(3) Von der Unterstützung der Witwen und Waisen.

(4) Von der Unterstützung der Kranken, Schwachen und Arbeitsunfähigen.

(5) Von der Sorge für die Gefangenen und in den Bergwerken Schmachtenden.

(6) Von der Sorge für die zu begrabenden Armen und die Verstorbenen überhaupt.

(7) Von der Sorge für die Sklaven.

(8) Von der Sorge bei großen Kalamitäten.

(9) Von dem Arbeitsnachweis und dem Recht auf Arbeit in den Gemeinden.

(10) Von der Sorge für die zugereisten Brüder (Gastfreundschaft) und für arme oder gefährdete Gemeinden.

(1) Das Almosen überhaupt und seine Verbindung mit dem Kultus.

Zur Freigebigkeit ist fort und fort ermahnt worden, und zwar soll das Haus die Stätte dieser Tugend und das tägliche Leben ihre Bewährung sein. Von den apostolischen Mahnungen bis zur großen Schrift Cyprians „de opere et eleemosynis" läuft eine lange Kette von Einschärfungen. Die Bedeutung des Almosens für die religiöse Haltung des Spendenden und die Aussicht auf Lohn im Jenseits ist dabei immer mehr gesteigert worden. Schon im Hirten des Hermas liest man darüber viel, und im 2. Clemensbriefe heißt es: *καλὸν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων*. Zu einem förmlichen Gnadenmittel, dem einzigen, welches der Christ nach der Taufe noch besitzt, hat Cyprian das Almosen entwickelt[1], ja noch mehr — er hat das Almosen als ein Schauspiel hingestellt, welches der Christ Gott darbietet[2].

---

[1]) De op. et eleem. 1: „nam cum dominus adveniens sanasset illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqui curasset, legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret. coartati eramus et in angustum innocentiae praescriptione conclusi. nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum, quascumque contrahimus, eleemosynis abluamus."

[2]) L. c. 21: „Quale munus, cuius editio deo spectante celebratur! si in gentilium munere grande et gloriosum videtur proconsules vel imperatores habere praesentes et apparatus ac sumptus apud munerarios maior est, ut possint placere maioribus — quanto inlustrior muneris et maior est gloria deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et

Diese Seite der Sache zu verfolgen und zu untersuchen, in welchem Grade dadurch das Almosen, das aus der Menschenliebe fließen soll, gelitten hat, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Gewiß ist, daß viel, sehr viel privatim in den christlichen Gemeinden gegeben worden ist[1]. Den Heiden war das, wie wir bereits gehört haben, nicht unbekannt[2].

Allein die alte Christenheit hat sich mit diesem privaten Almosenspenden nicht begnügt[3], sondern sie hat, wie es scheint von Anfang an, eine Gemeindekasse (Tertull.: „arca") gebildet und die Liebestätigkeit auf das engste mit dem Kultus und den

---

sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conveniunt caelorum virtutes, conveniunt angeli omnes, ubi munerario non quadriga vel consulatus petitur, sed vita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius favor vulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur."

[1]) Der Heide bei Macarius Magnes (III, 5) behauptet, daß manche Christinnen durch Verschenken ihres Eigentums zu Bettlerinnen geworden sind: „In der Tat haben die Christen noch gestern, nicht etwa vor alters angesehenen Frauen Matth. 19, 21 vorgelesen und haben sie dadurch überredet, all ihren Besitz und ihre Habe unter die Armen zu verteilen, selbst sich in Bedürftigkeit zu begeben, sich milde Gaben zu sammeln und so von einer unabhängigen Stellung zu unschicklicher Bettelei herabzusinken, indem sie statt des alten Wohlstandes eine Jammergestalt annahmen und schließlich gezwungen waren, an den Türen derer anzuklopfen, die etwas besaßen."

[2]) Bei Clemens Alex. ist das Motiv der Menschenliebe hier stets das Übergeordnete; s. das 3. Buch des Pädagogen und besonders das schöne Wort III, 7, 39: *καθάπερ τῶν φρεάτων ὅσα πέφυκεν βρύειν ἀπαντλούμενα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναπιδύει μέτρον, οὕτως ἡ μετάδοσις, ἀγαθὴ φιλανθρωπίας ὑπάρχουσα πηγή, κοινωνοῦσα τοῖς διψῶσι ποτοῦ αὔξεται πάλιν καὶ πίμπλαται.* Klagen, daß die Wohltätigkeit abnehme, bei Cyprian, de unit. 26: „Largitas operationis infracta est .... nunc de patrimonio nec decimas damus, et cum vendere iubeat dominus, emimus potius et augemus."

[3]) Besonders häufig ist empfohlen worden, sich Almosen abzusparen durch Fasten. So konnte auch der Arme es aufbringen. S. Hermas, Simil. V; Aristides, Apol. 15: „Und wenn bei ihnen jemand ist, der bedürftig oder arm ist, und sie nicht überflüssige Mittel haben, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Armen erfüllen den Bedarf ihrer Nahrung"; Mart. Lucii et Montaui 21: „nam ut omittam carceris abstinentiam singularem ut accipientibus ceteris vel modicum cibum qui de sordibus penuriae fiscalis exhibebatur, solus se ab ipso modico continuit tanti habens ieiuniis multis et legitimis fatigari, dummodo alios victu proprio saginaret"; auch Ap. Constit. V, 1 etc. (diese Praxis kommt auch in vorchristlicher Zeit vor). Sonst tritt bei der Frage, wie das Almosen zu beschaffen ist, häufig und von Anfang an der Hinweis auf die Arbeit ein, ja innerhalb der religiösen Betrachtung ist dies fast der einzige Punkt, wo der Arbeit gedacht wird und ihr „sittlicher Wert" (also nur indirekt) in Betracht kommt; s. Ephes. 4, 28: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen." Barnab., ep. 19, 10: *διὰ χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου* [gemeint ist das Almosen]. Vgl. meinen kurzen Aufsatz in der Zeitschrift „Evangelisch-Sozial" 1905 S. 48 f.: „Der Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung".

Gemeindeämtern verbunden. Das reiche Material, welches wir besitzen, gestattet es, folgendes Bild zu entwerfen: An jedem Sonntag (s. schon I Cor. 16, 2) oder einmal im Monat (Tertull.) oder auch, wann es beliebt wurde, brachte man in den Gottesdienst Gaben (Geld und Naturalien = „stips“) und übergab sie dem Vorsteher. Dieser legte sie auf den Tisch des Herrn nieder, sie waren damit Gott geweiht[1]; der Empfänger erhielt sie nun aus Gottes Hand. „Die Gnade und Menschenfreundlichkeit des Herrn ernährt sie“, schreibt der Bischof Cornelius (Euseb., h. e. VI, 43). Der Vorsteher bestimmte, wer die Gaben erhalten und wieviel ein jeder empfangen sollte. Er war dabei von Diakonen beraten, die mit den Verhältnissen aller möglichst vertraut sein sollten. Sie verteilten auch die Gaben, teils direkt am Schluß des Gottesdienstes, teils trugen sie sie den Hilfsbedürftigen ins Haus. Zu den regelmäßigen Selbstbesteuerungen — denn so muß man bei dem Prinzip der Freiwilligkeit, welches streng festgehalten wurde, die Darbringung nennen — kamen auch noch außerordentliche Gaben. So hören wir z. B., daß, als Marcion in die römische Gemeinde um das Jahr 139 eintrat (er kam aus Asien und war bereits Christ), er ihr 200000 Sestertien zum Geschenke brachte[2].

Zu den Unterstützungen muß man auch die Liebesmahle (Agapen) rechnen, mit denen ursprünglich die solenne Abendmahlsfeier verbunden war, die sich aber auch in späterer Zeit noch erhalten haben. Ihrer Idee nach sollten hier die Armen Speise und Trank erhalten, da eine gemeinsame Mahlzeit, zu der ein jeder nach Vermögen beitrug, sie und die Reichen vereinigen sollte. Mißstände waren freilich schon frühe zu bekämpfen (s. I Cor. 11, 18 ff.), und die ganze Einrichtung (ob den heidnischen Mahlzeiten bei den Festen der Thiasoi nachgebildet? schwerlich) scheint überhaupt keine besondere Bedeutung erlangt zu haben[3].

---

[1]) Über das Verhältnis von „stips“ und „oblationes“ ist man noch nicht ins klare gekommen. Die Sache kann hier auf sich beruhen.

[2]) S. darüber unten. Sie wurden ihm wieder zurückgegeben.

[3]) S. auch Judas, ep. 12; Tertull., Apol. 39, de ieiun. 17; Clemens, Paed. II 1. — Die Kontroversen über die Agapen brauchen hier nicht erörtert zu werden; s. Keating, The Agape and the Eucharist, 1901. Batiffol, Études d'hist. et de théol. positive, 1902, p. 279 ff. Funk, L'Agape (Rev. d'hist. ecclésiastique t. IV, 1, 1903). In späterer Zeit dienten auch die Mahlzeiten bei den Gräbern (Märtyrergräbern) dazu, die Armen zu sättigen. Constantin rechtfertigt diese Praxis der Totenmahlzeiten, die augenscheinlich noch Anstoß gab, in seiner Rede an den h. Syllogus (c. 12) ausdrücklich durch den Hinweis der Unterstützungen, die dabei stattfinden: *τὰ συμπόσια* [für die Märtyrer vor ihren Gräbern] *πρὸς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα καὶ πρὸς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων. ἅπερ ἄν τις φορτικὰ εἶναι νομίζῃ, οὐ κατὰ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν διδασκαλίαν φρονεῖ.*

Der Vorsteher scheint von Anfang an und stets so gut wie unbeschränkt über die Gaben verfügt zu haben[1]; als ausführende Organe hatten aber auch die Diakonen mit ihnen zu tun. Die Verantwortung war groß und auch die Versuchung zu Eigennutz und Unredlichkeit; daher wurde die Ermahnung, Bischöfe (und Diakonen) sollen „*ἀφιλάργυροι*" sein, stets wiederholt. Erst in späterer Zeit bildeten sich gewisse Grundsätze über die Verteilung der Gaben im großen aus, von denen nicht abgewichen werden sollte.

Dies System der organisierten kirchlichen Liebestätigkeit und die private Wohltätigkeit wirkten nebeneinander (aus den Schriften und Briefen Cyprians läßt sich das deutlich erkennen). Aber es konnte nicht ausbleiben, daß diese durch jenes allmählich gehemmt wurde; denn auf jenem lag in höherem Grade der Glanz religiöser Weihe, also, wie man überzeugt war, des göttlichen Wohlgefallens. Doch wurde an die private Wohltätigkeit in besonderen Fällen noch immer appelliert. Wir haben darüber bei Cyprian, ep. 62, ein schönes Beispiel. Rasch wurden hier in der carthaginiensischen Gemeinde 100000 Sestertien (= 17—20000 Mark) aufgebracht[2].

Die römische Gemeinde hatte im Jahre 250 ca. 100 Kleriker und 1500 Hilfsbedürftige zu ernähren. Berechnet man die Jahreskosten für den Unterhalt eines Menschen auf 150 Mark (so berechnete sich ungefähr der Unterhalt eines Sklaven), so kommen wir auf die Summe von 240000 Mark jährlich. Rechnen wir aber nur (mit Uhlhorn, a. a. O. I S. 153) 60 römische Scheffel Weizen im Jahre auf die Person (à 90 Pfennige), so erhalten wir ca. 86000 Mark. Man wird daher gewiß sagen dürfen, daß um das Jahr 250 der römischen Gemeinde für Unterstützungen 100—200000 Mark (= 500000 bis eine Million Sest.) zur Verfügung standen.

Die Anforderungen an die Gemeindekassen waren groß: wir werden das im folgenden erkennen, wenn wir die einzelnen Gruppen überschauen.

(2) Die Unterstützung der Lehrer und Beamten. Der paulinische Grundsatz, daß die Regel: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert" auch von den Missionaren und Lehrern gelte[3], ist

---

[1]) Über die Spuren einer Ausnahme in der sog. Apost. Kirchenordnung s. Texte u. Unters. II, 5 S. 12 ff. S. 38.

[2]) Besondere Kollekten, die der Bischof ausschreibt, s. Tert. de jej. 13. Hom. Clem. III, 71: *ὁπότε χρεία τινὸς πόρου πρὸς τὸ ἀναγκαῖον γένοιτο, ἅμα οἱ πάντες συμβάλλεσθε.*

[3]) Paulus hat den Grundsatz sogar als eine Anweisung Jesu selbst bezeichnet, s. I Cor. 9, 14: *ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.*

stets und ohne Schwanken in den Gemeinden eingehalten worden. Man zog aus ihm die Folgerung, daß die Lehrer auf einfachen Lebensunterhalt Anspruch erheben können, und dieser Anspruch muß allen anderen Anforderungen an die Kasse stets vorangestellt worden sein. Als sich die Gemeinden ständige Beamte gewählt hatten, nahmen auch diese an dem Recht, den Unterhalt fordern zu dürfen, teil, doch nur so weit, als sie in ihrem bürgerlichen Verdienst durch ihr Amt geschmälert wurden[1]. Der Bischof hatte auch hier diskretionäre Gewalt und konnte für sich selbst nehmen und den Presbytern und Diakonen geben, was er für gut und billig hielt; dem Lehrer (Missionar, Propheten) aber hatte er den vollen Tagesunterhalt zu geben. Daß sich daraus Mißstände entwickeln mußten, ist klar; daß sie sich entwickelt haben und die Rechte mißbraucht wurden, lernen wir aus der „Apostellehre“ und aus Lucian[2].

(3) Die Unterstützung der Witwen und Waisen[3]. Überall wo in den altchristlichen Quellen Hilfsbedürftige, die zu unterstützen sind, genannt werden, stehen die Witwen und Waisen voran. Es entsprach das der besonderen Not, in der eben diese sich im Altertum befanden, und es entsprach den ethischen Anweisungen, wie sie aus dem Judentum ins Christentum gekommen waren. Witwen und Waisen waren die Hilfsbedürftigen *κατ' ἐξοχήν*

---

[1]) Ganz klar sehen wir in die Verhältnisse nicht hinein, aber doch soweit, um das oben Gesagte erhärten zu können. Die Gemeindebeamten brauchten ihren bürgerlichen Beruf zunächst nicht aufzugeben, und soweit als er ihnen Unterhalt bot, bestand kein Anspruch an die Gemeindekasse. Aber in größeren Gemeinden und im Laufe der Zeit wurde es immer schwieriger, einen bürgerlichen Beruf mit dem Gemeindeamt zu verbinden. Sehr lehrreich ist eine Ausführung in den clementinischen Homilien (III, 71), aus der hervorgeht, daß von einigen die Unterhaltungspflicht in bezug auf den Bischof und die Kleriker in Zweifel gezogen wurde. Der Verfasser schreibt: *Ζακχαῖος* [das war der Bischof] *μόνος ὑμῖν ὅλος ἑαυτὸν ἀσχολεῖν ἀποδεδωκώς, κοιλίαν ἔχων καὶ ἑαυτῷ μὴ εὐσχολῶν, πῶς δύναται τὴν ἀναγκαίαν πορίζειν τροφήν; οὐχὶ δὲ εὔλογόν ἐστιν πάντας ὑμᾶς τοῦ ζῆν αὐτοῦ πρόνοιαν ποιεῖν, οὐκ ἀναμένοντας αὐτὸν ὑμᾶς αἰτεῖν, τοῦτο γὰρ προσαιτοῦντός ἐστιν· μᾶλλον δὲ τεθνήξεται λιμῷ ἢ τοῦτο ποιεῖν ὑποσταίη. πῶς δὴ καὶ ὑμεῖς οὐ δίκην ὑφέξετε, μὴ λογισάμενοι ὅτι „ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ“; καὶ μὴ λεγέτω τις· Οὐκοῦν ὁ δωρεὰν παρασχεθεὶς λόγος πωλεῖται; μὴ γένοιτο. εἴ τις γὰρ ἔχων πόθεν ζῆν λάβοι, οὗτος πωλεῖ τὸν λόγον — εἰ δὲ μὴ ἔχων τοῦ ζῆν χάριν λαμβάνει τροφήν; ὡς καὶ ὁ κύριος ἔλαβεν ἔν τε δείπνοις καὶ φίλοις, οὐδὲν ἔχων ὁ εἰς αὖθις πάντα ἔχων, οὐχ ἁμαρτάνει. ἀκολούθως οὖν τιμᾶτε* [durch Honorar] *πρεσβυτέρους κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὖ βεβιωκυίας, ὀρφανοὺς ὡς ἐκκλησίας τέκνα.* — Ein fester Monatsgehalt, wie ihn die Gemeinde des Theodotus ihrem Bischof Natalis aussetzte, wurde als anstößig empfunden (s. den alten Bericht bei Euseb., h. e. V, 28).

[2]) Näheres darüber s. unten in dem Kapitel über die Missionare.

[3]) Auch im Kirchengebet haben Witwen und Waisen ihren Platz unmittelbar hinter den Kirchendienern.

schon deshalb, weil sie nirgendwo fehlten. „Die römische Gemeinde", schreibt der Bischof Cornelius, „ernährt 1500 Witwen und Hilfsbedürtige" (Euseb., h. e. VI, 43); nur die Witwen sind neben der allgemeinen Kategorie genannt. Die Witwen führten einen besonderen Ehrentitel in den Gemeinden: „Altar Gottes" [1], und selbst der Heide Lucian wußte, daß Witwen und Waisen bei den Christen im Vordergrund stehen [2]. Der rechte Gottesdienst ist, Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen, sagt schon der Jacobusbrief (1, 27), und Hermas beginnt seinen Tugendkatalog (Mand. VIII, 10) mit den Worten: *χήραις ὑπηρετεῖν, ὀρφανοὺς καὶ ὑστερημένους ἐπισκέπτεσθαι* [3]. In der Unterstützung der Witwen hat die alte Kirche unzweifelhaft einen wichtigen Beitrag zur Hebung der sozialen Lage der unteren Klassen geleistet [4]. Daß Mißbräuche nicht gefehlt haben — sie stellen sich überall ein, wo Menschen die Sorge für sich selbst ganz oder teilweise abgenommen wird —, braucht nicht besonders erwähnt zu werden. Schon die Briefe an Timotheus zeigen solche [5].

---

[1]) S. Polyc. ad Philipp. 4; Tertull. ad uxor. I, 7; Pseudo-Ignat., Tars. 9; Const. Apost. II, 26 (hier heißen auch die Waisen so, cf. IV, 3). Auf das Witweninstitut, welches sich schon in dem I. Timotheusbrief findet und auch der Fürsorge für die Witwen diente, gehe ich nicht ein. Die besondere Sorge für die Witwen sollte übrigens auch die Wiederverheiratung, die man nicht gern sah, verhindern.

[2]) Peregr. 12.

[3]) Merkwürdig ist auch, wie Vis. II, 4, 3 die Witwen und Waisen hervorgehoben sind. Aristides, Apol. 15: „Von den Witwen wenden sie ihre Aufmerksamkeit nicht ab, und die Waisen befreien sie von dem, der sie vergewaltigt." — Beispiele, daß Privatpersonen Waisenkinder in ihre Familien aufnahmen, fehlen nicht. So ist Origenes aufgenommen worden von einer christlichen Frau (Euseb. VI, 2), cf. Acta Perpet. et Felic. 15 und Const. Ap. IV, 1. Für die Pflicht, Witwen und Waisen zu unterstützen, bringt Lactantius (Inst. VI, 12) noch ein besonderes Argument bei: „Gott hat deshalb sie zu versorgen befohlen, daß nicht jemand aus Rücksicht auf seine Lieben sich abhalten lasse, für die Gerechtigkeit in den Tod zu gehen, sondern ohne Zögern und tapfer ihn auf sich nehme, da er weiß, daß er seine Lieben Gott zurückläßt, und daß ihnen niemals Schutz und Hilfe fehlen wird."

[4]) Vgl. noch Hermas, Simil. I; V, 3; IX, 26. 27; X, 4; Polyc. ep. 6, 1; Barnab. 20, 2; Ignat., Smyrn. 6 (über die Häretiker: *περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος*); Ignat., ad Polyc. 4; Justin, Apol. I, 67; Clem. ep. ad Jacob. 8: *τοῖς μὲν ὀρφανοῖς ποιοῦντες τὰ γονέων, ταῖς δὲ χήραις τὰ ἀνδρῶν*; Tertull., ad ux. I, 7. 8. Das 3. und 4. Buch der Const. App.; Pseudoclem. de virg. I, 12: „Pulchrum et utile est visitare pupillos et viduas, imprimis pauperes qui multos habent liberos." In bezug auf die empörende Unbarmherzigkeit mancher heidnischer, in Luxus versunkener Damen vgl. das beißende Wort des Clemens (Paedag. III, 4, 30): *παιδίον δὲ οὐδὲ προσίενται ὀρφανὸν αἱ τοὺς ψιττακοὺς καὶ τοὺς χαραδριοὺς ἐκτρέφουσαι.*

[5]) Klatschsucht, Habsucht, Trunksucht und Arroganz der Witwen, die von der Gemeinde ihren Unterhalt empfingen, mußten bekämpft werden. Selbst

(4) Die Unterstützung der Kranken, Schwachen, Armen und Arbeitsunfähigen. Von der Heilung der Kranken ist bereits oben die Rede gewesen; wo Heilung nicht möglich war, sollte die Gemeinde sie unterstützen, unterstützen durch Trost — im Kirchengebet ist von Anfang an ihrer gedacht worden[1] —, durch Besuche[2] und durch Gaben (in der Regel Naturalien). Den Kranken stehen die „ἐν θλίψει" und die „κάμνοντες τῇ ψυχῇ" (Herm. Mand. VIII, 10) sehr nahe, ferner auch die Hilflosen und Arbeitsunfähigen — „senes domestici" hebt Tertullian ausdrücklich hervor —, endlich überhaupt die Armen. Stellen hier anzuführen, ist überflüssig: nicht nur die Mahnungen kehren immer wieder, sondern auch konkrete Beispiele sind ziemlich zahlreich, obschon unsere Quellen nur beiläufig und wie zufällig solche Fälle erwähnen[3]. Diakonen, „Witwen" und Diakonissen (letztere gab es, wie es scheint, nur im Orient) waren für solche Tätigkeit eingesetzt. Von den Diakonen heißt es in der Apostolischen Kirchenordnung: „Täter der guten Werke sollen sie sein, Tag und Nacht überall umherspähend, weder den Armen verachtend noch des Reichen Person ansehend; sie sollen den Notleidenden erkennen und ihn nicht von dem Anteil an der Gemeindekollekte ausschließen, den Vermögenden aber nötigen, zu guten Werken zurückzulegen." Von den „Witwen" wird (ebendort) gesagt, sie sollen den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beistehen, und auch unter den Qualitäten des Bischofs wird verlangt, daß er „φιλόπτωχος" sei[4]. Eine alte Legende aus der Verfolgungszeit des Decius erzählt, der Diakon Laurentius in Rom habe auf das Verlangen, die Schätze

---

das kam vor, daß Witwen das Geld, das sie empfingen, auf Wucherzins ausliehen (s. Didasc. Apostol. c. 15, Texte u. Unters. Bd. 25 H. 2 S. 78. 274 ff.). Aber auch geistesmächtige Witwen gab es; ja man rechnete darauf, daß rechte, im Gebet verharrende Witwen Offenbarungen empfangen werden (s. d. Apostol. Kirchenordnung).

[1]) S. I Clem. 59, 4.

[2]) Tert. ad uxor. II, 4 (über die schwierige Lage einer Christin, die einen Heiden zum Mann hat): „Wird er ihr es gestatten, Straße für Straße in fremde und grade in die ärmsten Hütten einzutreten, um die Brüder zu besuchen?"

[3]) Daß die private Hilfleistung oder gar die der Gemeinde nicht eintreten sollte, wenn die Familie im stande war, ein hilfloses Glied zu unterstützen, ist selbstverständlich, wird aber I Tim. 5, 8 so scharf vorgehalten, daß man sieht, wie Versuche von Abwälzungen nicht gefehlt haben („So jemand die Seinen, besonders seine Hausgenossen, nicht versorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Heide").

[4]) Apost. Kirchenordn. in den Texten u. Unters. II, 5 S. 8 ff. In der Vita Polycarpi (Pionius) werden Züge von diesem Bischof erzählt, die an den h. Franciscus erinnern. Über die weibliche Diakonie s. Uhlhorn, a. a. O. S. 159—171.

der Kirche auszuliefern, die Armen als die einzigen Schätze bezeichnet. Das war kühn, aber doch nicht unwahr: das, was die Kirche besaß, ist von Anfang an und stets als Armengut bezeichnet worden, und in den ersten Jahrhunderten war das noch keine Lüge [1]. Daß das Unterstützungssystem der Kirche [2] trefflich war, einen tiefen Eindruck machte und viele gewann, dafür liefert Julian der Apostat den besten Beweis. Er hat versucht, es in seiner künstlichen Schöpfung, der heidnischen Staatskirche, einfach nachzuahmen, um den Christen diese Waffe zu entreißen. Die Nachahmung gelang freilich nicht.

Julian bezengt uns aber nicht nur die Trefflichkeit des kirchlichen Unterstützungssystems, sondern auch seine Ausdehnung auf Nicht-Christen. An Arsacius (Sozem. V, 16) schrieb er; „Die gottlosen Galiläer ernähren außer ihren eigenen Armen a u c h d i e u n s r i g e n; die unsrigen aber ermangeln unserer Fürsorge." Dieses Zeugnis ist um so wichtiger, als wir in christlichen Quellen kein genügendes Material für diese ausgedehnte Armenpflege besitzen. Doch s. sub. Nr. 8, und schon Paulus ermahnte (Gal. 6, 10): „Lasset uns Gutes tun an a l l e n, am meisten aber an den Genossen des Glaubens." „Wahre Barmherzigkeit", schreibt Tertullian, Apol. 42, „gibt auf den Gassen mehr Geld aus als eure Religion in den Tempeln." Die Gemeindekasse war wohl ausschließlich für die Brüder da, aber die private Wohltätigkeit hat sich nicht auf die Glaubensgenossen beschränkt. Bei großen Kalamitäten haben außerdem — nach sicheren Zeugnissen, s. u. — die Christen auch den Nicht-Christen geholfen und sogar ihre Bewunderung geerntet.

(5) D i e S o r g e f ü r d i e G e f a n g e n e n u n d i n d e n B e r g w e r k e n S c h m a c h t e n d e n. In dem Tugendkatalog bei Hermas liest man an dritter Stelle: *ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*. Unschuldige Gefangene gab es mancherlei, vor allem um des Glaubens willen Eingekerkerte und in Schuldhaft Befindliche. Auf beide sollte sich die Liebestätigkeit erstrecken, und zwar sowohl die offizielle (kirchliche) wie auch die private. Zunächst sollten sie besucht, getröstet und durch Nahrungsmittel ihre Lage erleichtert werden [3]. Der Besuch der Gefangenen war

---

[1]) Aller Not konnte natürlich nicht gesteuert werden; von Christen, die bei Heiden Geld leihen müssen, spricht Tertull., de idolol. 23. Es scheint das doch nicht so selten gewesen zu sein.

[2]) Über die zu Unterstützenden wurde eine Matrikel geführt (dies läßt sich sicher erschließen). Allein diese Tatsache schon gab den Armen einen moralischen Halt: sie wußten, daß sie nicht unbeachtet blieben.

[3]) Hebr. 10, 34: *τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε*. I Clem. 59, 4 (Kirchengebet): *λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν*. Ignat., Smyrn. 6: (es ist Pflicht zu sorgen) *περὶ*



regelmäßig Pflicht der Diakonen — sie kamen dadurch öfters in eine gefährliche Lage —, aber auch die übrigen Christen sollten sie üben. Waren die Gefangenen um ihres Glaubens willen eingesetzt, und waren es gar angesehene Lehrer, so war es nicht schwer, das Gebot zu erfüllen, ja viele setzten alles daran, um zu den Gefangenen zugelassen zu werden[1]; denn der Verkehr mit dem Konfessor galt als eine Heiligung. Man scheute sogar nicht Bestechungen der Gefängniswärter[2], um Einlaß zu erhalten, gute Mahlzeiten einzuschmuggeln und den Segen des Heiligen zu erflehen. Die Märtyrergeschichten sind angefüllt von Erzählungen dieser Art; auch dem Lucian ist das nicht verborgen geblieben, und er macht auf Ungehörigkeiten aufmerksam, die dabei vorkamen. Die christlichen Quellen bestätigen das, und zwar besonders die der späteren Zeit[3]; aber schon in der montanistischen Kontroverse spielt die Frage eine Rolle, ob nicht dieser oder jener angesehene Konfessor in Wahrheit ein Schwindler gewesen

---

*δεδεμένου ἢ λελυμένου.* Clem. ep. ad Jacob. 9: *τοῖς ἐν φυλακαῖς ἐπιφαινόμενοι ὡς δύνασθε βοηθεῖτε.* Aristides, Apol. 15: „Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrückt wegen des Namens ihres Christus, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und wenn es möglich ist, daß er befreit werde, so befreien sie ihn.“ Von dem Jüngling Origenes wird erzählt (Euseb., h. e. VI. 3): „Er war mit den h. Märtyrern nicht nur, so lange sie sich im Gefängnis befanden und das Endurteil über sie noch nicht gesprochen war, zusammen, sondern auch wenn sie zum Tode geführt wurden, und ging so voll des größten Freimuts den Gefahren offen entgegen.“ Tertull., ad mart. 1 ff.: „Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant etc.“ Acta Pass. Perpetuae 3. Petri Alex. ep. c. 2 (Lagarde, Reliq. jur. eccl. p. 64, 14 f.), c. 11 (p. 70, 1 f.), c. 12 (p. 70, 20 f.).

[1]) S. die Thecla in den Acta Theclae und viele andere Beispiele, z. B. Tertull., ad uxor. II, 4.

[2]) S. die Thecla; Lucian, Peregr. 12; Epist. Lugd. bei Euseb. V, 1, 61.

[3]) S. Lucian, Peregr. 12. 13. 16 („köstliche Speisen“). Tertullian — am Ende seines Lebens, als er von grimmigem Haß gegen die große Kirche erfüllt war — schreibt de jejun. 12: „Eure Mode ist es freilich, für unsichere Märtyrer in den Gefängnissen Garküchen zu errichten, damit sie nicht aus der Gewohnheit kommen, des Lebens nicht überdrüssig werden und sich an der Schule der ihnen ungewohnten Entbehrungen nicht stoßen. Bis zu dieser hatte es ja auch jener Pristinus [oder jener Jüngste] — euer Märtyrer, kein christlicher — noch nicht gebracht. Nachdem ihr ihn, den ihm bewilligten freien Gewahrsam benutzend, eine Zeitlang gemästet hattet und er sich in allen möglichen Bädern, als wären sie besser wie die Taufe, an allen Erholungsarten der feinen Welt, als wären dies die Heimlichkeiten der Kirche, und mit allen Reizen einer solchen Lebensweise, als stünden sie über dem Ewigen, amüsiert hatte — aus dem Grunde, wie ich glaube, um kein Verlangen nach dem Tode zu bekommen —, so habt ihr ihm am letzten Tage, am Tage des Verhörs, in aller Frühe gewürzten Wein eingegeben (um ihn gegen die Qualen zu betäuben).“

ist, der Vergehungen wegen in den Kerker gewandert ist, aber die Sache so zu drehen verstanden hat, als sei er des christlichen Glaubens wegen gefangen gesetzt worden. Allein solche Mißbräuche waren unvermeidlich und im ganzen gewiß selten. Die Aufseher, selbst innerlich bewegt von der Haltung der Christen, gestatteten öfters aus freien Stücken den Verkehr mit den Gefangenen (Acta Perpet. 9: „Pudens miles optio, praepositus carceris, nos magnificare coepit intellegens magnam virtutem esse in nobis; qui multos ad nos admittebat, ut et nos et illi invicem refrigeraremus“).

Waren die christlichen Brüder in die Bergwerke verurteilt, so ließ man sie auch dort nicht außer acht[1]: ihre Namen wurden genau aufgezeichnet; man suchte die Beziehungen zu ihnen festzuhalten; man bemühte sich, sie frei zu bekommen[2], und man sandte Brüder dorthin, um ihre Lage zu erleichtern, sie zu erbauen und zu stärken[3]. Die Sorge der Christen für ihre Gefangenen war so bekannt, daß (nach Eusebius X, 8) der letzte Kaiser, der vor Constantin die Christen verfolgt hat, Licinius, ein Gesetz erließ, „daß sich niemand gegen die Unglücklichen in den Gefängnissen durch Darreichung von Speise menschenfreundlich zeigen oder derer, welche in Fesseln vor Hunger verschmachteten, sich erbarmen dürfe“; „auch war“, fährt Eusebius fort, „diesem Gesetz noch die Strafbestimmung beigesetzt, daß die Mitleidigen das gleiche Geschick mit den Bemitleideten haben, und diejenigen, welche den Unglücklichen einen menschenfreundlichen Dienst erwiesen, in Fesseln und in das Gefängnis geworfen werden und die gleiche Strafe wie jene erdulden sollten.“ Dieses direkt gegen die Christen gerichtete Gesetz zeugt sicherer als alles andere von der Sorge der Christen für ihre Gefangenen, mag dabei auch manches untergelaufen sein, was der Staat nicht dulden durfte.

[1]) S. Dionysius Cor. bei Euseb. IV, 23, der der römischen Gemeinde ein leuchtendes Zeugnis ausstellt.

[2]) Man vgl. die Geschichte, die Hippolyt (Philos. IX, 12) erzählt: Der römische Bischof Victor besitzt eine Liste aller nach Sardinien in die Bergwerke verurteilten Christen und bekommt sie wirklich durch die Interzession der kaiserlichen Konkubine Marcia bei Commodus frei.

[3]) Besonders schöne Beispiele hierfür in der Schrift Eusebs de mart. Palaest. für die Zeit der Diocletianischen Verfolgung. Ägyptische Christen gehen bis in die entferntesten Bergwerke, selbst nach Cicilien, um ihre dort zu Zwangsarbeiten verurteilten Brüder zu stärken und zu erbauen. Bei den Bergwerken in Phäno wird eine förmliche Kirche eingerichtet. Vgl. auch Ap. Const. V, 1: *εἴ τις Χριστιανὸς διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ . . . κατακριθῇ ὑπὸ ἀσεβῶν εἰς . . . μέταλλον, μὴ παρίδητε αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόπου καὶ τοῦ ἱδρῶτος ὑμῶν πέμψατε αὐτῷ εἰς διατροφὴν αὐτοῦ καὶ εἰς μισθοδοσίαν τῶν στρατιωτῶν.*

Aber nicht nur die Lage der Gefangenen zu erleichtern versuchte man, sondern auch sie loszukaufen. Fälle dieser Art bei Schuldgefangenen müssen nicht ganz selten gewesen sein — leider ist uns das Urteil erschwert, weil wir häufig nicht sicher entscheiden können, ob von Gefangenen oder von Sklaven die Rede ist, denen der Loskauf galt. Jedenfalls wurde das Loskaufen als ein besonders gutes und Gott wohlgefälliges Werk betrachtet; es scheint aber niemals von Gemeinde wegen unternommen worden zu sein, sondern blieb stets dem Edelmut Privater überlassen, und einzelne haben dabei wahrhaften Heroismus bewiesen[1].

(6) Die Sorge für die zu begrabenden Armen und die Verstorbenen überhaupt. Hier mag das Wort des Kaisers Julian voranstehen (ep. ad. Arsacium bei Sozom. V, 15): „Am meisten ist die Gottlosigkeit (das Christentum) gefördert worden durch die Philanthropie in bezug auf die Fremden und durch die Fürsorge für die Bestattung der Toten.“ Daß aus der Gemeindekasse das Begräbnis armer Brüder bestritten wurde, sagt Tertullian (s. o. S. 132), und Aristides (Apol. c. 15) bestätigt es, aber als Übung privater Hilfleistung: „So oft aber einer von ihren Armen aus der Welt geht und ihn irgend einer von ihnen sieht, so nimmt er sich nach Kräften seines Begräbnisses an.“ Welche Bedeutung in jener Zeit ein ehrliches Begräbnis hatte, und wie schmerzlich die Aussicht war, ein solches entbehren zu müssen, ist bekannt. Die christliche Gemeinde kam hier einer Gesinnung entgegen, die auch bei ihren Gegnern als eine Pflicht der Humanität empfunden wurde. Über irdische Schmach sollten sich die Christen erhaben fühlen; aber nicht, wie es sich geziemt, bestattet zu werden, war auch ihrer Empfindung etwas Schreckliches. Speziell die Diakonen

---

[1]) Herm., Sim. I: *ἀντὶ ἀγρῶν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας, καθά τις δυνατός ἐστιν.* Sim. X, 4, 2 f., I Clem. 55, 2: *ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν παραδεδωκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμά, ὅπως ἑτέρους λυτρώσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς ἐξέδωκαν εἰς δουλείαν, καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἑτέρους ἐψώμισαν.* Const. App. IV, 9: *τὰ ἐκ τοῦ δικαίου κόπου ἀθροιζόμενα χρήματα διατάσσετε διακονοῦντες εἰς ἀγορασμοὺς τῶν ἁγίων, ῥυόμενοι δούλους καὶ αἰχμαλώτους, δεσμίους, ἐπηρεαζομένους, ἥκοντας ἐκ καταδίκης κτλ.*, cf. V, 1, 2. Auf die Befreiung aus der Schuldhaft bez. auf die Verhütung derselben durch mildtätige Brüder bezieht sich eine Ausführung Tertullians de idolol. 23. — Als numidische Räuber Christen weggeschleppt hatten, sammelte die carthaginiensische Gemeinde schnell ein Lösegeld von 100000 Sestertien und erklärte sich zu weiteren Hilfleistungen bereit (Cypr., ep. 62). Als die Gothen in Cappadocien Christen um das Jahr 255 geraubt hatten, sandte die römische Gemeinde Beiträge zum Loskaufen derselben (Basil., ep. 70 ad Damas.). Über beide Fälle s. unten. Das Loskaufen der Gefangenen gilt auch in der Folgezeit als ein gutes Werk von besonderem Werte. Le Blant hat mehrere gallische Inschriften des 4. und 5. Jahrhunderts publiziert, in denen dem Verstorbenen nachgerühmt wird: „Er hat die Gefangenen losgekauft.“

hatten die Sorge dafür, daß jeder anständig begraben werde (Const. Ap. III, 7)[1]. An diesem Punkt ging man auch über die Grenzen der Bruderschaft im gegebenen Fall hinaus. „Wir werden es nicht dulden", schreibt Lactantius[2], „daß das Bild und Geschöpf Gottes den wilden Tieren und Vögeln als Beute hingeworfen wird, sondern werden es der Erde zurückgeben, von der es genommen ist[3], und auch an einem unbekannten Menschen das Amt seiner Verwandten erfüllen, an deren Stelle, wenn sie fehlen, die Humanität tritt[4]." — Hierher muß aber auch die Sorge für den späteren Zustand der Verstorbenen gerechnet werden: auch sie galten z. T. noch immer als Hilfsbedürftige und der Unterstützung Fähige. Man brachte in ihrem Namen und zu ihrem Seelenheile

---

[1]) Sogar ein gewisser Luxus war an diesem Punkte den Christen gestattet; s. Tertull., Apolog. 42: „Wenn sich aber Arabien über uns beklagen sollte [daß wir diesem Lande nichts zu verdienen geben], so mögen die Sabäer wissen, daß eine teurere und bessere Sorte ihrer Ware beim Begräbnis von Christen wahrhaft verschwendet wird, als die ist, von der man den Götzen räuchert." Zum richtigen Begräbnisse gehörte auch, daß man bei seinen Glaubensgenossen ruhte. Wer die Seinigen ohne Not bei den Nicht-Christen bestattete, setzte sich schwerer Anklage aus; aber wir hören, daß um die Mitte des 3. Jahrhunderts selbst ein Bischof in Spanien seine Kinder bei den Heiden beigesetzt hat; s. Cyprian, ep. 67, 6: „Martialis [episcopus] praeter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra deposuit et alienigenis consepelivit." Auf jüdischen Friedhöfen sind vereinzelte Christengräber gefunden worden.

[2]) Instit. VI, 12.

[3]) Die Christen waren deshalb auch Gegner der Leichenverbrennung und versuchten alles, um wenigstens die Reste der verbrannten Brüder aus dem Feuer zu sammeln. Der Glaube der „simplices" in bezug auf die Auferstehung des Leibes kam ins Wanken angesichts der Verbrennung; aber die Theologen haben sie stets beschwichtigt, obgleich auch sie die Verbrennung für eine Unsitte hielten; s. Epist. Lugd. bei Euseb. V, 1 fin.; Tertull., de anima 51: „Nec ignibus funerandum aiunt [scil. einige Heiden], parcentes superfluo animae [scil. weil am Körper noch etwas Seele haftet]. alia est autem ratio pietatis istius [scil. der Christen], non reliquiis animae adulatrix, sed crudelitatis etiam corporis nomine aversatrix, quod et ipsum homo non utique mereatur poenali exitu impendi." Tertull., de resurr. 1: „Ego magis ridebo vulgus, tum quoque, cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit .... o pietatem de crudelitate ludentem!" Die Gründe, welche, wie es scheint, von Anfang an zur Ablehnung der Leichenverbrennung bei den Christen geführt haben, sind uns nicht überliefert. Man kann sie nur zu erraten versuchen.

[4]) Die Frage nach dem Verhältnis der Gemeinden zu den collegia tenuiorum (collegia funeraticia) kann hier ausscheiden; sie ist übrigens auch in dem letzten Jahrzent mehr zurückgetreten, da wirklich aufklärendes Licht in bezug auf die Lage der Gemeinden aus ihnen nicht gekommen ist, so einleuchtend die Konstruktion scheint, daß die Rechte, welche jene Kollegien erhalten hatten, zeitweilig auch den Christen zugut gekommen sind; s. Neumann, Römischer Staat und Kirche I S. 102 ff.

Oblationen dar, die als wirksame Fürbitten galten, und diese uralte Sitte hat unzweifelhaft eine große Bedeutung im Leben gehabt, vielen besorgten Angehörigen Trost gebracht und die Anziehungskraft des Christentums besonders erhöht[1].

(7) Die Sorge für die Sklaven. Eine „Sklavenfrage" hat man der alten Kirche zu Unrecht beigelegt. Die alten Christen beurteilten die Sklaverei nicht schlechter und nicht besser als den Staat und die Rechtsverhältnisse[2]; sie haben nicht daran gedacht, an der Aufhebung des Staats zu arbeiten, und es kam ihnen nicht in den Sinn, aus humanen oder verwandten Motiven die Sklaverei aufzuheben — auch nicht in ihrer eigenen Mitte. Bereits die neutestamentlichen Briefe setzen voraus, daß christliche Herrn Sklaven haben (nicht nur, daß heidnische Herrn christliche Sklaven haben), und geben keine Anweisungen, dies Verhältnis zu ändern. Die Sklaven werden vielmehr zur Treue und zum Gehorsam ernstlich vermahnt[3].

Dennoch würde man unrichtig urteilen, wollte man behaupten, daß das alte Christentum gleichgültig gegen die Sklaven und ihre Lage gewesen wäre; vielmehr hat es ihnen seine Sorge zugewandt und auf ihre Lage eingewirkt. Es ergibt sich das an folgenden Punkten:

(a) Die bekehrten Sklaven und Sklavinnen wurden in religiöser Hinsicht als Brüder und Schwestern in vollem Sinne anerkannt; ihr Stand in der Welt wurde dem gegenüber als etwas Gleichgültiges beurteilt[4],

[1]) Tertullian ist für uns der älteste Zeuge dieser Sitte, die nicht ohne Einfluß des Heidentums entstanden ist, wenn sie auch eine Wurzel im christlichen Kultus selbst haben mag. Gegen die üblichen heidnischen Totenmahlzeiten und die Sitte, Speisen an die Gräber zu bringen, hat Tertullian polemisiert; aber sie bürgerte sich schon im Laufe des 3. Jahrhunderts ein und war nicht mehr auszurotten.

[2]) Die Apostellehre (c. 4, 11) gebietet sogar den Sklaven, ihren (christlichen) Herrn *ὡς τύπῳ θεοῦ* zu gehorchen.

[3]) Die Stellen in den paulinischen Briefen sind bekannt, s. auch den I. Petrusbrief. Paulus hat die Freilassung des Sklaven Onesimus im Philemonbrief weder verlangt noch erbeten. Die Stelle I Cor. 7, 20 f. (*ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι*) kann nur so verstanden werden, daß der Apostel den Sklaven rät, sogar die Möglichkeit der Freilassung nicht zu benutzen. Die Standesänderung würde ihren Sinn — das scheint die Meinung zu sein — auf Irdisches ablenken. Ob man aus der Stelle herauslesen darf, daß christlichen Sklaven christlicher Herren die Möglichkeit frei zu werden häufiger als anderen geboten war, ist sehr zweifelhaft. In der Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts kommen Christen, die Sklaven haben, öfters vor, s. z. B. Athenag., Suppl. 35; Acta Perpet. etc.

[4]) So nach dem Vorgang des Paulus andere, z. B. Tatian, Orat. 11; Iren. IV, 21, 3: „secundum carnem ex liberis et ex servis Christus statuit filios

(b) sie nahmen deshalb an den Rechten der Gemeindeglieder in vollem Umfange teil; Sklaven konnten auch Kleriker werden, ja sogar Bischöfe[1],

(c) als Persönlichkeiten (in sittlicher Hinsicht) sollten sie ebensohoch geschätzt werden wie die Freien: die Geschlechtsehre und Schamhaftigkeit der Sklavinnen sollte nicht verletzt, den Sklaven sollten dieselben Tugenden zugemutet werden wie den Freien, deshalb aber auch dieselbe Wertschätzung ihrer Tugenden gelten[2],

---

dei, similiter omnibus dans munus spiritus vivificantis nos"; Tertull., de corona 13; Lactant., Instit. V, 15: die Gegner sagten: „Auch bei euch sind Herren und Sklaven; wie steht es also mit eurer Gleichheit?" Antwort: „alia causa nulla est cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus nisi quia pares esse nos credimus. nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa condicio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos." De Rossi (Bullet. 1866 p. 24) macht darauf aufmerksam, daß sich in christlichen Sepulkralinschriften niemals die Bezeichnung „Sklave" finde. Ob das zufällig ist oder absichtlich, muß ich dahingestellt sein lassen. — Pflicht christlicher Herren, ihre Sklaven im Christentum zu unterweisen, s. Aristides, Apol. 15: „Die Sklaven und Sklavinnen unterweisen sie, daß sie Christen werden, wegen der Liebe, die sie zu ihnen haben; und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie Brüder ohne Unterschied."

[1]) Der römische Presbyter-Bischof Pius, Bruder des Hermas, muß dem Sklavenstande angehört haben; der römische Bischof Callist war ursprünglich Sklave. Vgl. den 80. Kanon von Elvira: „Prohibendum ut liberti, quorum patroni in saeculo fuerint, ad clerum non promoveantur."

[2]) Hier ist in den Märtyrerakten ein reiches Material zu finden; erinnert sei besonders an Blandina, die lugdunensische Märtyrerin, und an Felicitas in den Akten der Perpetua. (Gemeinsames Martyrium von Herrn und Sklaven ist mehrfach bezeugt). Unter den „heiligen Märtyrern" der Kirche sind nicht wenige Sklaven. Wer würde, wenn es nicht im Texte stünde, ahnen, daß Blandina eine Sklavin ist, sie, die von der ganzen Gemeinde hochverehrt wird und die so edle Züge trägt! In Eusebs Mart. Pal. (Texte u. Unters. Bd. 24 H. 2 S. 78) heißt es: „.... Porphyrius, der für einen Sklaven des Pamphilus galt [sic], in der Liebe zu Gott aber und im bewunderungswerten Bekenntnisse sein Bruder, ja noch mehr ein geliebter Sohn für den Pamphilus war und seinem Erzieher in allem glich." — Man vgl. übrigens auch die Bußgesetzgebung gegen die pfiffigen christlichen Herren, die in der Diocletianischen Verfolgung ihre christlichen Sklaven gezwungen hatten, für sie zu opfern (Kanon 6 u. 7 des Petrus Alex. bei Routh, Reliq. Sacr. IV p. 29 f.): die Herren sollen 3 Jahre Buße tun, *καὶ ὡς ὑποκρινάμενοι καὶ ὡς καταναγκάσαντες τοὺς ὁμοδούλους θῦσαι, ἅτε δὴ παρακούσαντες τοῦ ἀποστόλου τὰ αὐτὰ θέλοντος ποιεῖν τοὺς δεσπότας τοῖς δούλοις, ἀνιέντας τὴν ἀπειλήν, εἰδότας, φησίν, ὅτι καὶ ὑμῶν καὶ αὐτῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία παρ' αὐτῷ οὐκ ἔστιν* (Ephes. 6, 9; es folgt Coloss. 3, 11) ... *σκοπεῖν ὀφειλοῦσιν ὁ κατειργάσαντο θελήσαντες τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν σῶσαι, οἱ τοὺς συνδούλους ἡμῶν ἑλκύσαντες ἐπὶ εἰδωλολατρείαν δυναμένους καὶ αὐτοὺς ἐκφυγεῖν, εἰ τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα ἦσαν αὐτοῖς παρασχόντες, ὡς πάλιν ὁ ἀπόστολος λέγει* (Coloss. 4, 1). Den verführten Sklaven wird in diesen Fällen nur eine einjährige Buße auferlegt. Umgekehrt zeigt Tertull., de idolol. 17, daß man an den Mut und die Be-

(d) die Herren und Herrinnen wurden eindringlich ermahnt, alle ihre Sklaven human zu behandeln[1], christlichen Sklaven gegenüber aber nicht zu vergessen, daß sie ihre Brüder seien[2]; umgekehrt wird den christlichen Sklaven gesagt, daß sie ihre christlichen Herren nicht verachten, d. h. sich ihnen nicht gleich stellen sollen[3],

(e) Freilassung der Sklaven hat als ein rühmliches Werk wahrscheinlich von Anfang an gegolten[4], sonst hätte der Anspruch christlicher Sklaven auf Freilassung nicht entstehen können; einen solchen Anspruch — zumal an die Gemeindekasse — hat aber die alte Kirche nicht anerkannt, sondern ausdrücklich zurückgewiesen; doch hat sie in einigen Fällen Sklaven aus der Gemeindekasse freigekauft[5]. Sie beurteilte eben das Herrenrecht über die Sklaven an sich nicht als sündig, sondern sah in der Sklaverei einen natürlichen Stand. Änderungen in dieser Beziehung stammen nicht aus dem Christentum, sondern aus all-

---

kenntnistreue christlicher Sklaven und Freigelassener dieselben Ansprüche stellte wie an die der Vornehmen. Sie sollen, wenn ihre heidnischen Herren Opfer darbringen, denselben keinen Wein darreichen und keine Formel mitsprechen. Tun sie es doch, so sind sie der Idololatrie schuldig. Versuche heidnischer Herren, ihre Sklaven vom Glauben abzubringen, sind bezeugt, s. z. B. Acta Pionii 9.

1) Ein schönes Beispiel der angesehenen Stellung einer christlichen Sklavin in einem christlichen Hause bietet Augustin in seiner Schilderung der alten Dienerin („famula decrepita") in seinem großväterlichen Hause (mütterlicherseits), die schon seinen Großvater als Kind gewartet hatte („sicut dorso grandiuscularum puellarum parvuli portari solent"), also schon um 300 tätig war. „Propter senectam ac mores optimos in domo christiana satis a dominis honorabatur; unde etiam curam filiarum dominicarum (also auch der Monica) commissam diligenter gerebat (mehr als die Mutter, war schon vorher gesagt), et erat in eis coercendis, cum opus esset, sancta severitate vehemens atque in docendis sobria prudentia" (Confess. IX, 8, 17). Auf diese Sklavin geht die Grundlage der Frömmigkeit Augustins zurück!

2) Daß christliche Herren auch heidnische Sklaven hatten, ist durch eine lange Reihe von Zeugen vom lugdunensischen Brief an bezeugt. Denuntiationen christlicher Herren durch diese Sklaven und Verleumdungen der christlichen Gottesdienste müssen nicht ganz selten gewesen sein.

3) So schon I Tim. 6, 1 f. Das ist ein Beweis, daß das Christentum von christlichen Sklaven in manchen Fällen „mißverstanden" worden sein muß.

4) Zweifellose Belege fehlen freilich.

5) Aus dem Brief des Ignatius an Polycarp (c. 4) folgt beides: (1) daß Loskauf von Sklaven aus den Mitteln der Gemeindekasse stattgefunden hat, (2) daß ein Anspruch nicht anerkannt wurde: *δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει· ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιούσθωσαν* [christliche Sklaven konnten leicht die Bescheidenheit ihren christlichen Herren gegenüber verlieren], *ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν· μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὑρεθῶσιν ἐπιθυμίας.*

gemeinen moralphilosophischen Erwägungen und wirtschaftlichen Nötigungen.

Daß leider auch in den christlichen Gemeinden, namentlich im 3. Jahrhundert, Beispiele empörender Härte und Grausamkeit gegenüber den Sklaven vorgekommen sind, lehrt uns neben anderen Zeugnissen vor allem ein Kanon der um das Jahr 300 gehaltenen Synode von Elvira[1].

Im allgemeinen hat man sich zu erinnern, daß sich schon im 2. Jahrhundert eine Abnahme der großen Sklavenfamilien bemerklich macht, und daß diese Abnahme — aus wirtschaftlichen Gründen — im 3. Jahrhundert stetig zugenommen hat. Die Freilassungen der Sklaven sind häufig abgenötigte gewesen und dürfen in der Regel nicht als Akte der Barmherzigkeit oder Brüderlichkeit beurteilt werden.

(8) Die Sorge bei großen Kalamitäten. Schon im Hebräerbrief (c. 10, 32 ff.) wird eine Gemeinde dafür gelobt, wie sie sich in einer großen Verfolgung und Not herrlich bewährt hat, bewährt durch Sympathie und Fürsorge. Ermahnungen an die christlichen Brüder, sich in besonderen Kalamitäten besonders tüchtig und aufopfernd zu erweisen, begegnen seitdem nicht selten; aber nicht nur Ermahnungen, sondern auch Zeugnisse, daß die Ermahnungen gefruchtet haben. Auf die Fälle, in denen die Gemeinden Schwestergemeinden, auch weit entfernten, geholfen haben, ist hier noch nicht einzugehen — sie werden sub Nr. 10 aufgewiesen werden —, aber einige Beispiele in bezug auf Kalamitäten in der eigenen Mitte mögen hier stehen:

Als in Alexandrien die Pest wütete (um d. J. 259), schrieb der Bischof Dionysius (Euseb., h. e. VII, 22): „Die meisten unserer Brüder schonten aus großer Nächstenliebe ihre eigene Person nicht und hielten fest aneinander. Furchtlos besuchten sie die Kranken, bedienten sie sorgfältig, pflegten sie um Christi willen und schieden freudigst zugleich mit ihnen aus dem Leben . . . Ja viele starben selbst, nachdem sie anderen durch ihre Pflege die Gesundheit wieder verschafft und deren Tod gleichsam auf

---

[1]) Kanon 5: „Si qua femina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat etc.“ Von Herren und Sklaven handelt auch can. 41. — Auf die Erlaubnis des römischen Bischofs Callist, daß Matronen geschlechtliche Verbindungen mit Sklaven schließen können, wird in diesem Zusammenhang nicht einzugehen sein; denn diese Erlaubnis war durch die Rücksicht auf die heiratslustigen vornehmen Frauen motiviert, nicht aber durch die Rücksicht, die Sklaven als gleichberechtigt anzuerkennen (Hippol., Philos. IX, 12: *καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ γε ἐκκαίοιντο ἀναξίᾳ ἢ ἑαυτῶν ἀξίαν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται, σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην*).

sich verpflanzt hatten . . . Auf diese Weise starben die Edelsten unserer Brüder, einige Presbyter, Diakone und hochgefeierte Laien . . . Bei den Heiden aber fand das gerade Gegenteil statt. Sie stießen diejenigen, welche zu erkranken begannen, von sich, flohen von den Teuersten hinweg, warfen die Halbtoten auf die Straße hin und ließen die Toten unbeerdigt liegen."

Ähnliches wird uns von Cyprian bei der Pest in Carthago berichtet; er ruft dem Heiden Demetrian (c. 10) zu: „pestem et luem criminaris, cum peste ipsa et lue vel detecta sint vel aucta crimina singulorum, dum nec infirmis exhibetur misericordia et defunctis avaritia inhiat ac rapina. idem ad pietatis obsequium timidi [1], ad impia lucra temerarii, fugientes morientium funera et adpetentes spolia mortuorum." Wie er aber selbst ermahnt hat, zeigt seine Schrift „de mortalitate", und wie er gehandelt und durch sein Beispiel auch andere Christen entflammt hat, berichtet sein Biograph Pontius (Vita 9 ff.): „adgregatam primo in loco plebem de misericordiae bonis instruit. docet divinae lectionis exemplis . . . tunc deinde subiungit non esse mirabile, si nostros tantum debito caritatis obsequio foveremus: eum enim perfectum posse fieri, qui plus aliquid publicano vel ethnico fecerit, qui malum bono vincens et divinae clementiae instar exercens inimicos quoque dilexerit . . . Quid Christiana plebs faceret, cui de fide nomen est? distributa sunt ergo continuo pro qualitate hominum atque ordinum ministeria [also organisierte Hilfleistung]. multi, qui paupertatis beneficio sumptus exhiberi non poterant, plus sumptibus exhibebant, compensantes proprio labore mercedem divitiis omnibus cariorem . . . fiebat itaque exuberantium operum largitate, quod bonum est ad omnes, non ad solos domesticos fidei."

Ganz ähnlich hören wir bei der großen Pest z. Z. des Maximinus Daza von dem tätigen Mitleid und der selbstverleugnenden Liebe der Christen auch in bezug auf Andersgläubige (Euseb., h. e. IX, 8): „Sie zeigten sich damals allen Heiden im hellsten Lichte; denn die Christen waren die einzigen, welche inmitten so vieler und so großer Drangsale ihr Mitgefühl und ihre Menschenliebe durch die Tat selbst bewiesen. Die einen beschäftigten sich Tag für Tag mit der Pflege und Bestattung der Leichen (es gab unzählige, um welche sich sonst niemand kümmerte); die anderen versammelten die in der ganzen Stadt von Hunger Gequälten an einem Ort und teilten unter alle Brot aus. Als dies bekannt wurde, pries man den Gott der Christen und bekannte, daß sie allein die wahrhaft Frommen und Gottesfürchtigen seien, weil sie es durch die Tat selbst bewiesen."

---

[1]) Cf. Cypr. per Pont. 9: „iacebant interim tota civitate vicatim non iam corpora, sed cadavera plurimorum."

Man darf gewiß annehmen, daß solche Fälle, wie ja auch Eusebius sagt, auf die Nichtchristen einen tiefen Eindruck machten und die Propaganda mächtig beförderten.

(9) Arbeitsnachweis und Recht auf Arbeit in den Gemeinden. Das Christentum verbreitete sich zuerst hauptsächlichlich unter der hart arbeitenden Bevölkerung und hat diese zwar nicht „die Würde der Arbeit" oder „die hohe Befriedigung, welche die Arbeit gewährt", gelehrt, wohl aber die Pflicht zu arbeiten ihnen eingeschärft[1]. „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen" (II Thess. 3, 10). Daß die Unterstützungspflicht ihre Grenzen an der Arbeitsfähigkeit hat, ist immer wieder gepredigt worden. Die Beobachtung, daß Brüder in ein aufgeregtes, arbeitsscheues Treiben gerieten, mußte man bald machen, auch die andere, schmerzlichere, daß arbeitsscheue Brüder die Mildtätigkeit in eigennütziger Weise auszubeuten suchten. Die Sache war so bekannt, daß in der kurzgefaßten „Apostellehre" Vorkehrungen gegen solche Versuche getroffen sind, und daß Lucian es als einen charakteristischen Zug im Bilde der Christen bezeichnet, sie ließen sich in ihrer Bruderliebe von abgefeimten Schwindlern leicht betrügen[2].

Jedenfalls kann man dem Christentum nicht den Vorwurf machen, es habe den Bettel groß ziehen wollen und die Pflicht der Arbeit unterschätzt[3]. Selbst den Vorwurf „infructuosi in negotiis" zu sein, wollte Tertullian nicht auf den Christen sitzen lassen: „Wie? Leute, die mit euch zusammenleben, Leute von derselben Lebensweise, Kleidung, Einrichtung und denselben Bedürfnissen des Lebens? Wir sind doch keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, Waldmenschen und aus dem Leben bereits ausgeschieden? . . . Wir wohnen in dieser Welt mit euch zusammen nicht ohne den Gebrauch des Forum, nicht ohne den Fleischmarkt, ohne die Bäder, ohne eure Kaufläden, Werkstätten, Ställe, Jahrmärkte und sonstigen Handelsverkehr. Wir treiben mit euch Schiffahrt, tun Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel; wir gesellen unsere Kunstfertigkeit zu der der anderen und geben die Erzeugnisse unserer Arbeit zu eurem Gebrauche

[1]) Als eine stille Unterströmung verbreitete sich aber doch die Maxime, daß gänzliche Hingebung an das Heilige — „der himmlische Vater wird uns ernähren, wie er die Vögel ernährt und die Lilien kleidet" — ein höherer Stand sei. Apostel und Propheten (wohl auch von Anfang an heroische Asketen) brauchten nicht mit der Hand zu arbeiten. Man nahm an, daß ihre Predigttätigkeit ihre ganze Persönlichkeit fordern und ihre ganze Zeit ausfüllen werde.

[2]) Scharfe Warnung gegen die „otiosi", die von Religion schwatzen statt zu arbeiten, im pseudoclementinischen Brief de virginit. I, 11.

[3]) S. II Thess. 3, 6: *παραγγέλομεν ὑμῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου 'I. X. στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος*, cf. v. 12.

hin“ (Apol. 42)[1]. Sogar Kleriker standen mitten im allgemeinen Erwerbsleben[2]. Über die Notwendigkeit der Arbeit finden sich bei Clemens Alexandrinus und anderen treffliche Worte. Daß zur Arbeit auch durch die Erwägung angefeuert wurde, man könne sich dadurch etwas erwerben, um andere zu unterstützen, wurde schon bemerkt (s. o. S. 134). Es war das nicht nur ein flüchtiger Gedanke, sondern die häufige Wiederholung dieses Satzes seit der Ermahnung im Epheserbrief zeigt, daß man in ihm ein wichtiges Motiv, mit Fleiß zu arbeiten, erkannte. Daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei, ist ebenfalls schlicht und eindringlich verkündigt und ein schreckliches Strafgericht denen prophezeit worden, welche den Arbeitern ihren Lohn vorenthalten (s. vor allem den Jacobusbrief c. 5, 4 f.). Daß in einer religiösen Gemeinschaft, der die Gefahr der Schwärmerei und Tatenlosigkeit so nahe lag, so nüchtern von der Arbeit gesprochen und so ernsthaft die Arbeitspflicht eingeschärft worden ist, ist bewunderungswürdig[3].

Aber das eigentlich Bemerkenswerte haben wir noch nicht berührt. Es waren uns schon früher einige Stellen bekannt, aus denen wir schließen konnten, daß in der ältesten Christenheit mit der Anerkennung des Anspruchsrechts eines jeden christlichen Bruders auf das Existenzminimum auch eine Pflicht der Gemeinden existierte, dieses Minimum entweder durch Arbeitsnachweis oder durch Unterstützung zu gewähren. So lesen wir in den pseudoclementinischen Homilien (ep. Clem. 8): „dem Arbeitsfähigen Arbeit, dem Arbeitsunfähigen Mitleid“[4], und Cyprian (ep. 2) hält

---

[1]) Tertullian verschweigt hier seine eigenen sittlichen Anschauungen und spricht vom Standpunkt der Majorität der Christen. In Wahrheit war er, wie die Schrift de idololatria lehrt, der Überzeugung, daß es kaum einen Beruf (oder ein Handwerk) gebe, das der Christ ausüben könne, ohne sein Gewissen mit Götzendienst zu beflecken.

[2]) Erst in den Bestimmungen von Elvira (can. 19) liest man Beschränkungen, aber vorsichtige: „Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis [nur das wird verboten] negotiandi causa non discedant; ... sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.“

[3]) Hier mag noch die in der Didasc. apost. c. 13 S. 73 f. gegebene Anweisung stehen: „All ihr Gläubigen nun sollt an jedem Tage und zu jeder Zeit, so oft ihr nicht in der Kirche seid, fleißig bei eurer Arbeit sein, so daß ihr die ganze Zeit eures Lebens ... niemals müßig seid. Denn der Herr hat gesagt [folgt Proverb. 6, 6—11]. Seid also allezeit tätig, denn eine Schande, die nicht wieder gut zu machen ist, ist der Müßiggang. So aber jemand bei euch nicht arbeitet, der soll auch nicht essen; denn die Faulen haßt auch Gott der Herr; ein Fauler nämlich kann nicht ein Gläubiger werden.“

[4]) *Παρέχοντες μετὰ πάσης εὐφροσύνης τὰς τροφάς . . . τοῖς ἀτέχνοις διὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐννοούμενοι τὰς προφάσεις τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· τεχνίτῃ ἔργον, ἀδρανεῖ ἔλεος.*

es für selbstverständlich, daß die Gemeinde, wenn sie einem Lehrer der Schauspielkunst die Ausübung dieses Berufes untersagt, für ihn sorgen, bez. wenn er sonst nichts kann, ihm das Existenzminimum gewähren muß[1]. Aber wir wußten doch nicht, ob diese Pflicht wirklich generell empfunden wurde. Seitdem wir die „Apostellehre“ besitzen, ist das anders geworden. Hier heißt es (c. 12), daß kein arbeitsfähiger Bruder länger als zwei oder drei Tage von der Gemeinde unterstützt werden soll. Es besteht also ein Recht der Gemeinde, solche Brüder abzuschieben. Aber dieses Recht hat zu seiner Kehrseite eine Pflicht: „Ist der Bruder ein Handwerker, so möge er sein Handwerk ausüben und essen. Kann er aber kein Handwerk, so *tragt dafür Sorge, daß kein Christ als Müßiger mit euch lebe.* Wenn er aber das nicht tun will [die ihm von euch nachgewiesene Arbeit nicht leisten], so ist er einer, der mit Christus Handel treibt (*χριστέμπορος*). Haltet euch fern von solchen.“ Hiernach ist es nicht zweifelhaft, daß der christliche Bruder in der Gemeinde Arbeit verlangen konnte, und daß sie ihm solche nachweisen mußte. Nicht nur die Unterstützungspflicht also verband die Gemeindeglieder — sie war nur die ultima ratio —, sondern sie waren in diesem Sinne auch eine Arbeitsgemeinschaft, daß die Gemeinden, wo es nötig, dem Bruder Arbeit zu verschaffen hatten. Diese Tatsache scheint mir sozial von hohem Werte. Die Gemeinden waren auch wirtschaftliche Gemeinschaften. Der durch Cyprian bezeugte Fall beweist es, daß hier nicht etwa nur eine rhetorische Maxime zu erkennen ist. Für arbeitswillige Menschen, die in Not geraten waren, war mithin die christliche Gemeinde ein Zufluchtsort. Ihre Anziehungskraft war dadurch erhöht, und wirtschaftlich müssen wir eine Gemeinschaft sehr hoch schätzen, die den Arbeitskräftigen Arbeit gewährte und die Arbeitsunfähigen vor dem Hunger schützte.

(10) **Die Sorge für zugereiste Brüder (Gastfreundschaft) und für arme oder gefährdete Gemeinden**[2].

---

[1]) „Si paenuriam talis et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter ceteros qui ecclesiae alimentis sustinentur huius quoque necessitas adiuvari, si tamen contentus sit frugalioribus et innocentibus cibis nec putet salario se esse redimendum, ut a peccatis cesset.“

[2]) Hier habe ich meine in der „Monatsschrift f. Diakonie und innere Mission“ (1879 Dez., 1880 Jan.) erschienene Abhandlung zu Grunde gelegt. Größere Ausführlichkeit war in diesem Abschnitt am Platze, da die Verhältnisse der Einzelgemeinde zur Gesamtchristenheit hier in Betracht kommen. Den idealen Hintergrund der Betätigungen kann man in dem Wort Tertullians finden (de praescr. 20): „Omnes ecclesiae una; probant unitatem ecclesiarum communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis.“



Über den Kreis der eigenen Gemeinde griff die Diakonie hinaus, sofern sie die Pflege der Fremdlinge, d. h. zunächst der zugereisten christlichen Brüder, ausdrücklich in ihre Aufgabe mit einschloß. In dem ältesten Bericht, den wir über den Gemeindegottesdienst besitzen (Justin, Apol. I, 67, s. o. S. 132), werden unter denen, welche Unterstützungen aus der Gemeindekasse erhalten, auch die herzugereisten Fremden genannt. Die Pflege derselben wird also nicht bloß dem guten Willen einzelner überlassen, obschon auch dieser mannigfach in Anspruch genommen und die Tugend der Gastfreundschaft immer wieder eingeschärft wird[1], sondern gilt als eine Gemeindeangelegenheit. In dem ersten Brief des Clemens an die corinthische Gemeinde

---

[1]) Röm. 12, 13: „Nehmet euch der Heiligen Notdurft an. Herberget gern." I Petr. 4, 9: „Seid gastfrei untereinander ohne Murmeln." Hebr. 6, 10; 13, 2: „Gastfrei zu sein vergesset nicht; denn durch dasselbe haben etliche, ohne ihr Wissen, Engel beherberget." Die Empfehlung einzelner Personen an die Gastfreundschaft der Gemeinde durch Paulus öfters, z. B. Röm. 16, 1 f.: „Daß ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie sich's ziemet den Heiligen." S. auch 3. Joh. 5—8. Im Hirten des Hermas wird Mand. VIII, 10 in dem Tugendkatalog die Gastfreundschaft ausdrücklich genannt mit dem bemerkenswerten Zusatz: *ἐν γὰρ τῇ φιλοξενίᾳ εὑρίσκεται ἀγαθοποίησίς ποτε.* In demselben Buche werden Sim. VIII, 10, 3 solche Christen gerühmt, welche *εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ἡδέως ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ.* Aristides in seiner Apologie (c. 15) schreibt von den Christen: *ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγην εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ.* Tertullian setzt die private Ausübung der Gastfreundschaft gegenüber christlichen Brüdern als eine Pflicht, der sich niemand entziehen dürfe, voraus, wenn er seine Frau im Falle seines früheren Ablebens auch deshalb ermahnt, mit keinem Heiden eine zweite Ehe einzugehen, weil im fremden Hause kein wandernder Bruder gastliche Aufnahme finden würde (ad uxor. II, 4). Besonders eingeschärft aber wird die Gastfreundschaft den Gemeindebeamten, den Ältesten (Bischöfen) und Diakonen, da sie ja im Namen der ganzen Gemeinde diese Tugend ausüben; s. I Tim. 3, 2, Tit. 1, 8 (I Tim. 5, 10). Im Hirten des Hermas bilden eine besondere Klasse der Seligen die gastfreien Bischöfe, „welche allezeit gerne die Knechte Gottes in ihre Häuser aufgenommen haben ohne Heuchelei" (Sim. IX, 27, 2). In der „Apostellehre" nehmen die Anweisungen, welche die Sorge für die Zugereisten betreffen, einen verhältnismäßig großen Raum ein. Cyprians Sorge für die Fremden bezeugt der 7. Brief, den er während der Verfolgung des Decius aus seinem Zufluchtsort an seinen Klerus in Carthago geschrieben hat: ... „viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis, sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. Quae quantitas ne forte iam erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio." S. auch Apost. Constit. III, 3 (p. 98, 9 sq. edid. de Lagarde). Ep. Clem. ad Jacob. (p. 9, 10 sq. edid. de Lagarde): *τοὺς ξένους μετὰ πάσης προθυμίας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους λαμβάνετε.* — Lucian in seiner Spottschrift über das Lebensende des Peregrinus erzählt, wie dieser, Christ geworden, auf seinen Wanderungen reichlich unterstützt worden ist. „Peregrinus nun zog so zum zweitenmal aus und begab sich auf die Wanderschaft; einen hinreichenden Zehrpfennig

wird unter den Tugenden, durch welche diese sich ausgezeichnet hat, namentlich erwähnt, daß jedermann, der sich bei ihr aufgehalten habe, ihre herrliche Sitte der Gastfreundschaft preise[1]. Es ist aber vor allem die römische Kirche selbst, welche in den ersten Jahrhunderten durch die weitherzige Übung dieser Tugend hervorleuchtet. In einem Schreiben aus der Zeit Marc Aurels, einem Briefe des corinthischen Bischofs Dionysius an die römische Gemeinde, wird anerkannt, daß diese Kirche ihre uralte Gewohnheit, den auswärtigen Brüdern Wohltaten zu erweisen, beibehalten habe. „Diesen Beruf hat euer würdiger Bischof Soter nicht nur bewahrt, sondern sogar noch gesteigert, indem er nicht bloß die für die Heiligen bestimmten Gaben reichlich spendet, sondern die (durchreisenden) zurückkehrenden Brüder wie ein liebevoller Vater seine Kinder mit gottseligen Worten tröstet[2].“ Wir kommen später noch auf diese Stelle zurück; aber soviel darf schon hier gesagt werden, daß die römische Gemeinde nicht nur deshalb so rasch an die Spitze der abendländischen Christenheit getreten ist, weil sie in der Hauptstadt des Reiches ihren Sitz hatte, oder weil sie die Stätte apostolischer Wirksamkeit im Occident gewesen ist, sondern vor allem auch deshalb, weil sie die besonderen Verpflichtungen der allgemeinen Fürsorge erkannt hat, welche ihr in der Reichshauptstadt auferlegt waren. Das wirksame Interesse am Gesamtwohl der Kirche Christi ist in der römischen Gemeinde, wie wir sehen werden, von Anfang an in besonderem Maße lebendig gewesen. Dasselbe kam aber auch in der Übung der Tugend der Gastfreundschaft zum Ausdruck. In einer Zeit, in welcher das Christentum noch Wanderreligion war, die zufälligen Reisen der Brüder häufig das Mittel wurden, um Gemeinden, die sonst ohne jede Verbindung waren, einander nahe zu bringen, in welcher gefangene Christen weithin durch das Reich geschleppt wurden und verwiesene, notleidende Brüder Schutz und Trost suchten, mußte die Bewährung der Gastfreundschaft von besonderer Wichtigkeit sein. Bereits im 2. Jahrhundert hat ein kleinasiatischer Bischof sogar ein Buch über sie geschrieben[3], und so hoch wird sie in den Gemeinden

---

hatte er von den Christen, die seine Trabanten machten, so daß er in Hülle und Fülle lebte. Eine Zeitlang fütterte er sich also auf solche Weise“ (c. 16). Wie die Gastfreundschaft in Anspruch genommen und geübt wurde, erkennt man auch aus den pseudoclementinischen Briefen de virginitate. Endlich hebt auch Julian (Ep. ad Arsac.) *ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία* bei den Christen hervor und wünscht, daß seine Glaubensgenossen sie nachahmen.

[1]) I Clem. 1, 2: *τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς ... τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἦθος οὐκ ἐκήρυξεν.*

[2]) Euseb., hist. eccles. IV, 23, 10.

[3]) Melito v. Sardes nach der Angabe des Eusebius (h. e. IV, 26, 2).

gerühmt, daß man ihr neben dem Glauben (als der rechten Betätigung desselben) die nächste Stelle anwies. „Um seines Glaubens und seiner Gastfreundschaft willen wurde dem Abraham noch in seinem Alter ein Sohn beschert.“ — „Der Gastfreundschaft und der Frömmigkeit wegen ist Lot aus Sodom gerettet worden.“ — „Um ihres Glaubens und ihrer Gastfreundschaft willen ist die Rahab errettet worden.“ — An solche Beispiele und in solchen Worten erinnert die römische Kirche die corinthische Schwestergemeinde[1]. Aber nicht nur eine flüchtige Gastfreundschaft wurde gewährt. Von dem Recht auf Arbeit in der Gemeinde wurde bereits oben gesprochen (s. S. 150 f.); auch die Zugereisten, wenn sie sich niederlassen wollten, durften es in Anspruch nehmen, ja wir kennen es deutlich nur aus den Anweisungen für solche Fälle. An Straßen, die durch öde Gegenden führten, wurden Hospize eingerichtet. Das älteste Beispiel bieten die Acta Archelai[2] um den Anfang des 4. Jahrhunderts.

Solch weitgehendes Entgegenkommen konnte leicht mißbraucht werden (s. o. Peregrinus Proteus; namentlich mit angeblichen Lehrern und Propheten hat man schlimme Erfahrungen gemacht): Irrlehrer konnten sich einschleichen und Arbeitsscheue und Schwindler. Wir sehen daher, daß schon frühe gegen solche bestimmte Vorsorge getroffen worden ist. Der Ankömmling soll geprüft werden, ob er Christ und ein rechter Christ ist (s. II. u. III. Joh., Doctr. Apost., l. c.); bei einem zugereisten Propheten sollen die Worte und Taten verglichen werden; ohne Arbeit soll kein Bruder länger als zwei, höchstens drei Tage bleiben; dann soll er weiter gehen oder arbeiten (Doctr. Apost. 12). Später verlangte man, daß der zugereiste Bruder eine Art von Paß aus seiner heimatlichen Gemeinde brächte. Es mußte weit gekommen sein, wenn die Apostellehre erklärte, jeder zugereiste Prophet sei ohne weiteres als Pseudoprophet zu betrachten, der sich in der Ekstase ein Diner bestelle und dann wirklich das Mahl einnehme, oder der in der Ekstase Geld verlange. Manche Zugereiste, die sich niederlassen wollten, kamen übrigens nicht mit leeren Händen; sie forderten nicht, sondern sie gaben. So wissen wir von Marcion (s. o.), daß er, aus dem Pontus kommend, bei seinem Eintritt in die römische Gemeinde dieser 200000 Sesterzen dargebracht hat (Tertull. de praescr. 30). Aber das waren Ausnahmen; in der Regel waren die Zugereisten hilfsbedürftig.

Die Fürsorge für die reisenden Brüder bildete naturgemäß die Brücke zu der Teilnahme und der Sorge für entfernte arme

[1]) I Clem. 10, 7. 11, 1. 12, 1.

[2]) S. c. 4: „... si quando veluti peregrinans ad hospitium pervenisset, quae quidem diversoria hospitalissimus Marcellus instruxerat.“

und gefährdete Gemeinden. Das eingehende Interesse, welches man dem Gaste widmete, konnte nicht aufhören, wenn er die Schwelle des Hauses, das Tor der Stadt verlassen hatte. Aber dies ist doch nur das Geringere. Der Gast war ja selbst jedesmal der Gemeinde, zu der er kam, ein Repräsentant, ein Bote aus einem fernen, vielleicht völlig unbekannten, aber doch verwandten Bruderkreise. Was er erzählte von der Not und dem Leiden oder dem Wachstum und den Gnadengaben seiner heimatlichen Gemeinde, das war keine Kunde als von Fremdem. Die ältesten Gemeinden wußten sich in Glauben und Beruf innerhalb der Welt eng verbunden und empfanden nach der apostolischen Regel: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit[1]." Und gewiß: dieses Bewußtsein ist in den Zeiten am stärksten und lebendigsten gewesen, in denen noch kein äußeres Band die fast independentistisch nebeneinander stehenden Gemeinden miteinander verband, in denen der uralte Artikel des allgemeinen Symbols: „Ich glaube eine, heilige Kirche", wirklich nur ein Glaubenssatz gewesen ist. Aber freilich, um so stärker wirkten die inneren Verbindungen: die Gemeinschaft desselben Glaubens, bald auch ausgedrückt in einem kurzen, kräftigen Bekenntnis, die gleiche Ausübung der Liebe, Geduld und christlichen Erziehung, sowie die gemeinsame Hoffnung auf die Zeit der herrlichen Ausgestaltung des Reiches Christi, für welches alle das gleiche Angeld und Unterpfand schon empfangen hatten. Dieser Besitz belebte die Bruderliebe und machte die Unbekannten bekannt, brachte die Fernen nahe. „An geheimen Zeichen und Merkmalen kennen sie sich und lieben einander, schier bevor sie sich kennen gelernt haben", sagte der Heide Cäcilius von den Christen[2]. Es ist später anders geworden, wenn auch das lebendige Gefühl, einem Bruderbunde anzugehören, niemals ganz geschwunden ist.

In dem großen Gebete, in welchem sonntäglich die Gemeinden ihren Dank und ihre Bitte Gott vortrugen, hatte die Fürbitte für die ganze Christenheit auf dem Erdkreise ihre feste Stelle. Von dorther wurde das Bewußtsein, einer heiligen Christenheit anzugehören, bald in den einzelnen Gliedern belebt und die Erinnerung an die Aufgaben für das Ganze wach erhalten. Wo nur in Briefen und Schriftstücken der ältesten Zeit des Gemeindegebetes gedacht wird, da wird auch dieser ökumenische Charakter desselben ausdrücklich hervorgehoben[3]. Im einzelnen aber vermittelten Briefe,

---

[1]) I Cor. 12, 26. — [2]) Cäcil. bei Minuc. Felix, Octav. 9, 3.

[3]) Vgl. I Clem. 59, 2 f. und meine Bemerkungen zu dieser Stelle. Polyc., Philipp. 12, 2 f.



Zirkularschreiben, Briefsammlungen, übersandte Akten oder offizielle Berichte, Reisende und Spezialgesandte den Verkehr. In wichtigen Fällen haben sich die Bischöfe selbst aufgemacht, um Streitfragen beizulegen oder ein gemeinsames Abkommen zu treffen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diesen mannigfaltigen Verkehr zu schildern; wir beschränken uns darauf, diejenigen Berichte zu sammeln und zu beleuchten, in denen die eine Gemeinde in Fällen der Not der anderen zu Hilfe gekommen ist. Armut, Krankheit, Verfolgung und Leiden aller Art sind es einerseits gewesen, welche tätige Hilfe von seiten der besser situierten Gemeinden erheischten, andererseits waren es innere Krisen in bezug auf Lehre und Leben, Disziplin und Kultus, welche eine Gemeinde bedrohten, ja ihre Existenz in Frage stellen konnten. In beiden Fällen hatte sich die christliche Bruderliebe der Schwestergemeinden zu bewähren.

Das erste Beispiel von Unterstützung der einen Gemeinde durch eine andere begegnet uns schon im Anfange des apostolischen Zeitalters. In der Apostelgeschichte (11, 27 f.) lesen wir, daß in Antiochien Agabus eine Teuerung geweissagt habe. Auf diese Kunde hin sammelte die junge antiochenische Gemeinde für die armen Brüder in Judäa und schickte die Spende durch Barnabas und Paulus an sie ab[1]. Eine heidenchristliche Gemeinde ist es gewesen, welche, soviel wir wissen, zuerst der Not einer Schwestergemeinde zu Hilfe gekommen ist. Bald sollte sich die brüderliche Liebe der jungen christlichen Gemeinden aus den Heiden in Asien und Europa in noch größerem Umfange bewähren. Die Armut der jerusalemischen Muttergemeinde hat auch nach der Zeit der Teuerung fortbestanden. Die Gründe hierfür sind unbekannt. Man hat auf den Versuch, freiwillige Gütergemeinschaft einzuführen, welchen die Gemeinde am Anfange gemacht haben soll, verwiesen; er sei mißlungen, und die Gemeinde somit verarmt. Dies ist vage Vermutung; aber die Tatsache selbst steht fest. Bei der entscheidenden Zusammenkunft in Jerusalem, auf welcher die drei Säulenapostel die Heidenmission des Paulus ausdrücklich anerkannten, verpflichtete sich dieser, der jerusalemischen Armen in den fernen Ländern zu gedenken. In welchem Umfange und mit welcher Treue der Apostel dieser Verpflichtung nachgekommen ist, das zeigen uns die Briefe an die Galater, Corinther und Römer. Seine Stellung ist in dieser Angelegenheit keine leichte gewesen: er hatte sich für seine Person zu einer Kollekte verpflichtet, die doch, wenn sie Wert haben sollte, die

---

[1]) Der Bericht der Apostelgesch. über die antiochenische Spende und die Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem unterliegt allerdings kritischen Bedenken, die aber nicht unüberwindlich sind, s. Overbeck z. d. St.

freie Opferwilligkeit der von ihm gestifteten Gemeinden zur Voraussetzung hatte. Er war gewiß, auf diese rechnen zu dürfen, und hat sich nicht getäuscht. Seine Sache wurde die seiner Gemeinden, und in Galatien, Macedonien, Achaja sammelte man für die fernen jerusalemischen Brüder. Als der Apostel es erleben mußte, daß in Corinth eine schwere Krise sein ganzes Werk in Frage stellte, selbst da hat er neben dem Größeren die Kollektensache nicht vergessen. Die Sammlung war dort fast schon ins Stocken geraten; die eindringlichen, herzlichen und feinen Worte, in denen er die Gemeinde ermahnt, belebten wiederum den in den Parteikämpfen erkalteten Eifer[1]. „Die aus Macedonien und Achaja", kann er bald darauf den Römern schreiben, „haben williglich eine gemeine Steuer zusammengelegt, den armen Heiligen zu Jerusalem. Sie haben es williglich getan und sind auch ihre Schuldner. Denn so die Heiden sind ihrer geistlichen Güter teilhaftig geworden, ist es billig, daß sie ihnen auch in leiblichen Gütern Dienst beweisen[2]." Eine Liebespflicht der Gemeinden aus den Heiden sieht der Apostel in dieser Kollekte. Man braucht sich aber nur die Verhältnisse, unter denen sie gesammelt wurde, zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, welche Bedeutung zugleich dieses Liebeswerk für die Geber selbst haben mußte. Noch bestand keine Lebensgemeinschaft zwischen den Christen aus den Heiden und den Christen in Judäa, und doch sollten sich jene als Brüder, als Glieder einer Gemeinde mit diesen geeint wissen. Nachfolger der Gemeinden Gottes in Judäa sind die Gemeinden in Asien und Europa[3], und doch bestand keine Gemeinschaft des Kultus, des Lebens, der Sitte zwischen ihnen. Jene Spende war somit der einzig sichtbare Ausdruck der brüderlichen Einheit, welche sonst nur in dem gemeinsamen Glauben festzustellen war. Darin bestand ihre hohe Bedeutung. Einzig in dieser Sorge der Heidenchristen für die notleidenden Brüder in Jerusalem tritt eine längere Zeit hindurch das Bewußtsein um eine innerliche Gemeinschaft aller Christen auch äußerlich hervor. Wie lange die Unterstützungen gedauert haben, wissen wir nicht. Die großen Katastrophen in Palästina seit der Mitte der sechziger Jahre sind jedenfalls auch für die Beziehungen der Christen aus den Heiden zu denen in Jerusalem und Palästina verhängnisvoll geworden[4]. — Vierzig Jahre später brach die Verfolgungszeit über die Gemeinden herein. Aber eine allgemeine

[1]) II Cor. 8. 9. — [2]) Röm. 15, 26 f. — [3]) I Thessal. 2, 14.

[4]) Wie Hebr. 6, 10 zu deuten ist, ist ungewiß. — Es mag hier erwähnt sein, daß mehr als dreihundert Jahre später Hieronymus aus jener von Paulus betriebenen Kollekte eine Pflicht aller Christen im römischen Reiche deduziert hat, die Mönchskolonien an den heiligen Stätten zu Jerusalem und

Verfolgung hat bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts nicht stattgefunden. Während einige Gemeinden bedrängt, ihrer Güter beraubt[1] und in ihrem Bestande gefährdet wurden, konnten sich andere des Friedens erfreuen. Diesen erwuchs nun die Pflicht, den Verfolgten zu Hilfe zu eilen. Sie haben sich dieser Pflicht nicht entzogen. Justin berichtet uns[2], daß die in der Gemeinde gesammelten Gelder regelmäßig auch für die Pflege der Gefangenen verwendet wurden, und Tertullian bestätigt und erweitert diese Angabe, indem er sagt, daß die in den Bergwerken Schmachtenden, die auf wüste Inseln Verbannten und die Gefangenen unterstützt würden[3]. Beide Zeugnisse lassen es unklar, ob nur Glieder der heimischen Gemeinde zu verstehen sind; aber schon an sich ist dies nicht wahrscheinlich, und ausdrückliche Angaben, sowie selbst ein heidnischer Bericht, stehen dem entgegen. Dionysius von Corinth schreibt um das Jahr 170 an die Römer: „Ihr habt von Anfang an die Gewohnheit gehabt, daß ihr allen Brüdern die mannigfachsten Wohltaten erwieset und vielen Gemeinden in den verschiedenen Städten Unterstützungen schicktet und auf diese Weise bald die Armut der Dürftigen erleichtertet, bald den in den Bergwerken befindlichen Brüdern den nötigen Unterhalt verschafftet. Durch diese Gaben, die ihr schon von Anfang an zu schicken pfleget, bleibt ihr als Römer einer von den Vätern ererbten Sitte der Römer treu. Diesen Brauch hat auch euer würdiger Bischof Soter nicht nur bewahrt, sondern sogar noch gesteigert[4].“ Hundert Jahre später kommt der Bischof Dionysius von Alexandrien in einem Briefe an den Bischof Stephanus von Rom auf die Kirchen in Syrien und Arabien zu sprechen und bemerkt beiläufig: „Dorthin schickt ihr regelmäßig Unterstützungen und habt erst vor kurzem wieder geschrieben[5].“ Basilius der Große erzählt, daß zur Zeit des römischen Bischofs Dionysius (259—269) die römische Kirche Gelder nach Cappadocien geschickt habe zur Auslösung der christlichen Gefangenen aus den Händen der Barbaren. Noch am Ende des vierten Jahrhunderts erinnerte

---

Bethlehem zu unterstützen. In seiner Schrift gegen Vigilantius, der gegen die Verschleuderung von Geldmitteln zum Unterhalt der Mönche in Judäa aufgetreten war, entwickelt er geradezu einen Schriftbeweis für die Verpflichtung zu jenen Kollekten aus II Cor. 8 usw. (adv. Vigilant. 13).

[1]) Verarmungen christlicher Gemeinden durch Gütereinziehung seitens der Obrigkeit stellten sich schon zur Zeit Domitians ein, s. Hebr. 10, 34 (wenn dieser Brief in diese Zeit gehört), Euseb., h. e. III, 17.

[2]) A. a. O.

[3]) Tertull., Apolog. 39: „si qui in metallis et si qui in insulis, vel in custodiis, dumtaxat ex causa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt.“

[4]) Euseb., h. e. IV, 23, 10. — [5]) Euseb., h. e. VII, 5, 2.

man sich dessen mit Dank in Cappadocien[1]. Eusebius[2] endlich bezeugt, daß die römische Gemeinde auch in der letzten Verfolgung (der diocletianischen) ihrer Gewohnheit, leidende auswärtige Gemeinden zu unterstützen, treu geblieben sei. So legen Corinth, Syrien, Arabien und Cappadocien, Kirchen des Ostens, ein Zeugnis des Ruhmes ab für die römische Kirche, und wir verstehen es nach den Worten des Dionysius von Corinth, wie Ignatius die Gemeinde zu Rom die *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*, die procuratrix caritatis, nennen konnte[3]. Aber auch andere Gemeinden und deren Bischöfe sind nicht zurückgeblieben. Von der carthaginiensischen Kirche und deren Bischof Cyprian ist uns Ähnliches berichtet. Aus mehreren Briefen, die kurz vor der Hinrichtung Cyprians geschrieben sind, geht hervor, daß er an die damals in Numidien gefangen gesetzten Christen Unterstützungen gesandt hat[4], und Ähnliches von seiner Sorge für fremde Christen und auswärtige Gemeinden erfahren wir auch sonst noch aus seiner Korrespondenz. Am denkwürdigsten ist in dieser Hinsicht sein Brief an numidische Bischöfe vom Jahre 253. Diese hatten ihm gemeldet, daß wilde Räuberhorden in das Land eingefallen seien und viele Christen beiderlei Geschlechts als Gefangene fortgeschleppt hätten. Cyprian veranstaltete sofort eine Kollekte und übersandte das Ergebnis derselben den Bischöfen zugleich mit einem Schreiben[5]. Es ist die ausführlichste und wertvollste Urkunde, welche wir aus den drei ersten Jahrhunderten in bezug auf Unterstützungen einer Gemeinde durch eine andere besitzen, und mag daher hier seine Stelle finden:

„Cyprianus entbietet den Brüdern Januarius, Maximus, Proculus, Victor, Modianus, Nemesianus, Nampulus und Honoratus seinen Gruß.

Mit größtem Schmerze der Seele und unter vielen Tränen haben wir euer Schreiben, geliebteste Brüder, gelesen, welches ihr in Besorgnis der Liebe in bezug auf die Gefangenschaft unserer Brüder und Schwestern an uns gerichtet habt. Denn wer empfände nicht Schmerz bei solchen Unglücksfällen, oder wer macht nicht den Schmerz des Bruders zu seinem eigenen, da der Apostel Paulus spricht: „So ein Glied leidet, so leiden auch die anderen mit, und so ein Glied sich freut, so freuen sich die anderen mit“, und an einer anderen Stelle: „Wer ist schwach und ich werde nicht mit schwach“. Daher müssen auch wir jetzt die Gefangenschaft unserer Brüder als unsere Gefangenschaft betrachten und

---

[1]) Basilius, ep. (70) ad Damasum papam. — [2]) Euseb., h. e. IV, 23, 9.

[3]) Ignat. ad Rom. prooem. S. Zahn z. d. St.: „In caritatis operibus semper primum locum sibi vindicavit ecclesia Romana.“

[4]) Cypr. epp. 76—79. — [5]) Cypr. ep. 62.

den Schmerz der Gefährdeten für unseren Schmerz halten, da wir ja in unserer Vereinigung nur einen Leib bilden und nicht nur die Liebe, sondern auch die Pflicht des Glaubens uns antreiben und stärken muß, um die Glieder, die Brüder, loszukaufen.

Denn da der Apostel Paulus abermals spricht: „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der heilige Geist in euch wohnet", so muß man, wenn auch die Liebe nicht stark genug zur Hilfleistung für die Brüder antriebe, in diesem Falle bedenken, daß es Tempel Gottes sind, die da gefangen sind. Wir dürfen es nicht lange zögernd und des Mitleids vergessend ertragen, daß Gottes Tempel eine lange Zeit gefangen sind, sondern wir müssen mit allen Kräften uns anstrengen und schleunig es bewerkstelligen, die Gnade Christi, unseres Richters, Herrn und Gottes, durch unsere Dienste zu verdienen. Denn da der Apostel Paulus spricht: „Soviele eurer in Christo getauft sind, die haben Christum angezogen", so müssen wir in unseren gefangenen Brüdern Christum erblicken und ihn aus der Gefahr der Gefangenschaft erlösen, der uns aus der Gefahr des Todes erlöst hat. Ihn also, der uns aus dem Rachen des Teufels gezogen, der uns am Kreuze durch sein Blut erkauft hat, der jetzt selber in uns bleibt und wohnt, ihn müssen wir durch eine Summe Geldes aus den Händen der Barbaren auslösen. . . . Wie sollte auch nicht das Gefühl der Menschlichkeit und das Bewußtsein gegenseitiger Liebe jeden Vater bewegen, in den dort Gefangenen seine Söhne zu erblicken, und jeden Gemahl, für seine dort im Gefängnis schmachtende Gattin den Schmerz und die Liebe des ehelichen Bundes zu empfinden . . (es folgt eine Ausführung über die besonders entsetzliche Lage der geweihten Jungfrauen) . . Dieses alles hat auf Grund eueres Briefes unsere Gemeinde in Erwägung gezogen und mit Schmerz durchgeprüft, und daher haben alle rasch und gerne und reichlich Geldspenden für die Brüder herbeigebracht. Immer sind sie gemäß der Stärke ihres Glaubens willig zu jedem Werke Gottes; dieses Mal aber hat die Betrachtung eines so großen Schmerzes sie in noch höherem Grade zu heilsamen Werken entflammt. Denn wenn der Herr in seinem Evangelium sagt: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht", wie wird er erst zu weit größerer Belohnung unseres Almosens sagen: „Ich bin gefangen gewesen, und ihr habt mich losgekauft". Und da er abermals spricht: „Ich bin gefangen gewesen, und ihr habt mich besucht", wie viel mehr wird es dann am Gerichtstage wert sein, an dem wir von dem Herrn den Lohn erhalten sollen, wenn er sagt: „Ich bin im Kerker der Gefangenschaft gewesen, und gefesselt und

gebunden lag ich bei den Barbaren, und aus jenem Gefängnis der Sklaverei habt ihr mich befreit". Endlich danken wir euch, daß ihr uns an euerem Kummer und an diesem so guten und notwendigen Liebeswerke Anteil nehmen ließet, so daß ihr uns fruchtbares Ackerfeld darbotet, in welches wir die Samenkörner unserer Hoffnung ausstreuen konnten in der Erwartung, daß wir die herrlich großen Früchte, welche aus diesem himmlischen und heilsamen Werke hervorgehen, ernten werden. Wir übersenden euch aber 100000 Sestertien (etwa 17 — 20000 Mark), welche hier in der Kirche, deren Vorsitz wir durch Gottes Barmherzigkeit führen, aus den Beiträgen unseres Klerus und Volkes gesammelt worden sind; ihr möget sie dort nach euerem gewissenhaften Ermessen verteilen.

Schließlich wünschen wir, daß sich in Zukunft nichts dergleichen mehr ereigne, und daß unsere Brüder, durch Gottes Macht geschützt, von solchen Gefahren nicht mehr betroffen werden mögen. Sollte sich aber doch noch zur Prüfung unseres Glaubens und unserer Liebe Ähnliches wieder ereignen, so zögert nicht, es uns schriftlich anzuzeigen. Seid versichert und wisset, daß unsere Kirche und die ganze Gemeinde flehentlich betet, es möge nicht wieder eintreten; geschiehts aber doch, daß sie gerne und reichlich Beiträge spenden wird. Damit ihr aber unserer Brüder und Schwestern, welche zu diesem so notwendigen Liebeswerke bereitwillig und gerne beigetragen haben, bei eueren Gebeten eingedenk seid, auf daß sie immerfort zum Geben bereit seien, und damit ihr ihnen bei eueren Opfern und Gebeten das gute Werk vergelten könnt, habe ich ihre Namen einzeln beigefügt. Ich habe auch die Namen unserer Kollegen (der Bischöfe) und der Priester beigeschrieben, welche unserem Beispiele folgend bei ihrem Hiersein in ihrem und ihrer Gemeinde Namen nach ihrem Vermögen etliches beigesteuert haben; auch habe ich neben der von uns gesandten Hauptsumme ihr Sümmchen ebenfalls angegeben und mitgeschickt. Es ist nun euere Pflicht, dieser aller in eueren Gebeten und Andachten zu gedenken, wie Glaube und Liebe es erheischen.

Wir wünschen euch, teuerste Brüder, stets Wohlergehen in dem Herrn. Gedenket unser." —

Unverkennbar ist die carthaginiensische Gemeinde sich bewußt, etwas Außerordentliches getan zu haben. Aber doch ist das Bewußtsein, hier eine Pflicht der Liebe erfüllt zu haben, lebendig, und die religiöse Begründung solcher Pflicht musterhaft. Auch versteht es sich von selbst, daß eine so liberale Unterstützung nicht den Erträgen der regelmäßigen Gemeindekollekte entnommen werden konnte.

Wir haben aber noch ein anderes Beispiel für die Sorge Cyprians, eine auswärtige Gemeinde betreffend. In jenem oben (S. 152) besprochenen Fall des Lehrers der Schauspielkunst, der von seinem Unterricht abstehen und, wenn er sonst keine Mittel hat, von der Gemeinde erhalten werden soll, schreibt Cyprian (ep. 2), der Mann möge nach Carthago kommen und dort von der Gemeinde Unterstützung empfangen, falls seine heimische Gemeinde zu arm sei, ihn zu ernähren[1].

Wie rege und wirksam aber der Anteil auch ferner Gemeinden zur Zeit oder im Falle einer Verfolgung gewesen ist, bezeugt Lucian, in den Tagen des Kaisers Marc Aurel, in der Spottschrift über das Lebensende des Peregrinus. Der Statthalter von Syrien hatte diesen von Lucian als ruchlosen Schwindler geschilderten Mann, nachdem er Christ geworden, einsetzen lassen. Lucian berichtet nun, wie er von den Christen im Gefängnisse geehrt worden sei. Dann fährt er fort (c. 13): „Ja sogar aus einigen Städten der Provinz Asia kamen Leute, welche die Christen im Namen ihrer Gemeinde abgeschickt hatten, um Beistand zu leisten, die Verteidignng zu führen und den Mann zu trösten. Sie entwickeln nämlich eine unglaubliche Rührigkeit, sobald sich etwas dergleichen ereignet, was ihre gemeinschaftlichen Interessen berührt; nichts ist ihnen alsdann zu teuer. So flossen denn auch damals von ihrer Seite dem Peregrinus nicht unbeträchtliche Geldsummen zu, und er verschaffte sich daraus keine geringe Einnahmequelle[2].“ Es muß also nichts Seltenes gewesen sein, wovon Lucian hier berichtet. Im Namen ihrer Gemeinden kamen von fern her Brüder, und sie brachten nicht nur Unterstützungsgelder für die Gefangenen, sondern sie kamen auch zu ihnen in das Gefängnis, trösteten sie durch ihre Liebe, ja, versuchten selbst im Prozeßverfahren ihnen beizustehen. Zu diesen Angaben des heidnischen Schriftstellers bilden die sieben Briefe des Ignatius gleichsam einen Kommentar. In ihnen tritt uns die lebendige Teilnahme der kleinasiatischen Kirchen sowie der römischen Gemeinde an dem Schicksale eines Bischofs, den sie früher nie gesehen, sowie die Sorge für die nun verwaiste antiochenische Gemeinde lebhaft entgegen. Ignatius befindet sich auf dem Transport von

---

[1]) „Si illic ecclesia non sufficit ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre [scil. nach Carthago] et hic quod sibi ad victum atque ad vestitum necessarium fuerit accipere.“

[2]) Erwähnt mag hier sein, daß es allgemeine Kollekten in der ältesten Kirche, wie die Juden in der Kaiserzeit solche hatten, nicht gegeben hat. Die Organisation der Kirchen wäre einem solchen Unternehmen auch wenig günstig gewesen; denn es fehlte der Mittelpunkt, den die Juden in Palästina besaßen.

Antiochien nach Rom, um dort mit den Tieren zu kämpfen. In Antiochien dauert unterdes die Verfolgung der Christen noch fort. In Smyrna angelangt, begrüßen ihn die Abgesandten der Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles. Nach mehrtägigem Verkehr mit ihnen übergibt Ignatius ihnen Briefe an ihre Gemeinden, in welchen er neben anderem den kleinasiatischen Brüdern seine verlassene Gemeinde an das Herz legt. „Betet für die Kirche in Syrien“, schreibt er den Ephesern. „Gedenket in eueren Gebeten der Kirche Syriens; ich bin nicht wert, zu ihr gerechnet zu werden, da ich der Geringste unter ihnen bin“, heißt es im Briefe an die Traller. In dem Briefe an die Magnesier wiederholt er dieselbe Bitte; er vergleicht die antiochenische Gemeinde mit einem von der glühenden Hitze der Verfolgung versengten Felde, das nach einem erfrischenden Tau verlange; die Liebe der Brüder soll es erquicken[1]. Aber gleichzeitig wendet er sich bereits an die Römer. Es scheint ein Bruder aus Ephesus zu sein, der bereit ist, den Brief an sie zu überbringen. Ignatius setzt voraus, daß die Römer schon vor Eintreffen des Briefes von seinem Schicksal unterrichtet sind. Was er befürchtet, ist, sie könnten ihren Einfluß bei Hofe zu seinen Gunsten geltend machen oder durch eine Appellation an den Kaiser ihn des ersehnten Martyriums berauben wollen. Der ganze Brief ist geschrieben, um die römische Gemeinde hiervon abzuhalten[2]. Uns interessiert hier die Tatsache, daß ein fremder Bischof aus fernem Land das Eintreten der römischen Gemeinde für ihn voraussetzt, sei es nun, daß er dabei an eine legale Appellation oder an die Wirksamkeit besonderer Konnexionen der römischen Gemeinde gedacht hat. Wenige Tage später befindet sich Ignatius in Troas, begleitet von dem ephesinischen Diakon Burrhus und ausgerüstet mit Unterstützungen der smyrnensischen Gemeinde[3]. Von dort aus schreibt er nach Philadelphia und Smyrna — beide Gemeinden hat er auf seinen Reisen kennen gelernt — sowie an den Bischof der Kirche von Smyrna, Polycarp. Boten aus Antiochien sind in Troas zu ihm gekommen und haben ihm von dem Aufhören der Verfolgung berichtet. Sie haben ihm zugleich erzählt, daß Gemeinden aus der Nachbarschaft Antiochiens bereits Bischöfe oder Presbyter und Diakonen dorthin gesandt haben, um die Kirche zu beglückwünschen[4]. In der Überzeugung, daß

[1]) Eph. 21, 2; Trall. 13, 1; Magn. 14.

[2]) Auch hier vergißt es Ignatius (c. 9) nicht, seine antiochenische Gemeinde den fernen Römern ans Herz zu legen. „Gedenket in eurem Gebet der Gemeinde in Syrien, welche statt meiner Gott zum Bischof hat. Jesus Christus allein wird sie (als Bischof) beschützen und euere Liebe.“

[3]) Ad Philad. 11, 2; ad Smyrn. 12, 1 — [4]) Philad. 10, 2.

das Gebet der kleinasiatischen Gemeinden die antiochenische Kirche von der Verfolgung befreit hat, fordert Ignatius diese Gemeinden nun auf, ihrerseits ebenfalls Gesandte nach Antiochien zu schicken, um sich in dem Dank für die Hilfe Gottes mit der dortigen Gemeinde zu vereinigen: „Da mir gemeldet worden ist", schreibt er nach Philadelphia, „daß gemäß euerem Gebete und der Liebe, die ihr habt in Christus Jesus, die Kirche im syrischen Antiochien (wieder) Frieden habe, so geziemt es euch, als einer Gemeinde Gottes, einen Diakonen mit einer Gottesbotschaft dorthin abzudelegieren, um sich in der Gemeinde-Versammlung mit ihnen zu freuen und den Namen zu verherrlichen. Selig in Jesu Christo ist der Mann, der eines solchen Dienstes gewürdigt wird, und euch allen wird es zum Ruhme gereichen. Wenn ihr nur wollt, so ist euch für den Namen Gottes nichts unmöglich[1]." Ähnliches schreibt er nach Smyrna: einen Boten mit einem Gemeindeschreiben sollen auch sie nach Antiochien abschicken[2]. Der unerwartete schnelle Aufbruch von Troas verhinderte ihn, den übrigen kleinasiatischen Gemeinden dieselbe Bitte vorzutragen. Er ersucht daher den Polycarp durch einen eigenen Brief, in welchem er ihn selbst zur schleunigen Beauftragung eines Gesandten ermahnt[3], er möge in seinem Namen den übrigen Gemeinden schreiben, daß auch sie sich, sei es durch Boten, sei es durch Briefe, an der Freude der Antiochener, die eine allgemeine sei, beteiligen[4]. Wenige Wochen später hat die Gemeinde zu Philippi an Polycarp geschrieben; sie hat ebenfalls unterdes den Ignatius persönlich kennen gelernt, und sie bittet nun den Bischof von Smyrna, auch ihre Briefe an die Gemeinde zu Antiochia dorthin gelangen zu lassen, wenn er einen Boten absende. Polycarp sagt diese Bitte zu; ja er stellt sogar in Aussicht, daß er selbst vielleicht der Überbringer sein werde. Die Briefe des Ignatius, soviele ihm zugekommen, schickte er ihnen auf ihren Wunsch anbei mit, und wünscht sichere Nachrichten über das Geschick des Ignatius und seiner Genossen von den Philippern zu bekommen[5].

Dies sind in Kürze die Verhältnisse, welche uns aus den sieben Briefen des Ignatius und dem Schreiben des Polycarp an die Philipper entgegengetreten. Welch eine Fülle von Beziehungen der Gemeinden untereinander, welch ein Gemeinsinn und welche brüderliche Sorge! Die Unterstützungen durch Geldmittel treten hier ganz zurück hinter den Bezeugungen einer persönlichen Teilnahme, durch welche ganze Gemeinden untereinander und wiederum Bischöfe und Gemeinden sich gegenseitig beistehen, trösten

[1]) Philad. 10, 1 f. — [2]) Smyrn. 11. — [3]) Polyc. 7, 2. — [4]) C. 8, 1.
[5]) Polyc. ad Philipp. 13.



und stärken, mit einander Leid tragen und sich freuen. Eine Welt von Teilnahme und Liebe tritt uns hier entgegen.

Auch sonst ist uns bekannt, daß die Gemeinden nach überstandener Verfolgung anderen Gemeinden einen ausführlichen Bericht abstatteten. Wir besitzen noch größere Schreiben dieser Art, den Brief der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde zu Philomelium und an alle Kirchen nach der Verfolgung zur Zeit des Kaisers Antoninus Pius, und den Brief der gallischen Kirchen an die kleinasiatischen und phrygischen nach Ablauf der blutigen Verfolgung unter Marc Aurel[1]. Sehr ausführlich wird in beiden Schreiben die ganze Verfolgung, in dem ersteren besonders der Tod des Bischofs Polycarp geschildert: das glorreiche Ende des im Orient und Occident bekannten Bischofs sollte der ganzen Christenheit kund werden. Die Vorgänge in Gallien beanspruchten in besonderem Maße die Teilnahme der kleinasiatischen Brüder; denn mindestens zwei der ihrigen, Attalus aus Pergamum und ein Phrygier, Alexander, hatten in der Verfolgung ruhmvoll den Märtyrertod erlitten. Die Gemeinden benutzen aber zugleich die Gelegenheit, um wertvolle Erfahrungen, die sie während der Verfolgungszeit gemacht, und Grundsätze, die sie erprobt, den Brüdern mitzuteilen. So spricht sich die smyrnensische Gemeinde sehr entschieden gegen das Selbstangeben und Aufsuchen des Martyriums aus, und teilt einen hierauf bezüglichen traurigen Fall mit[2]. Die gallischen Gemeinden warnen ihrerseits vor allzu strenger Behandlung der Gefallenen, wenn sie Reue zeigen, und wissen von dem barmherzigen Sinn ihrer Konfessoren zu berichten[3]. Umgekehrt ist es die römische Gemeinde, welche die carthaginiensische während der Verfolgung unter Decius zur Standhaftigkeit und Ausdauer ermahnt[4] und später ihre Grundsätze über die Behandlung der Gefallenen mit der carthaginiensischen austauscht[5]. Ein besonderer Fall lag hier vor. Cyprian, der Bischof von Carthago, hatte sich der Verfolgung durch die Flucht

---

[1]) Der letztere ist uns, nicht ganz vollständig, von Eusebius in der Kirchengeschichte (V, 1 f.) aufbewahrt; der erstere findet sich ebenfalls verkürzt bei Eusebius (IV, 15), außerdem aber noch vollständig in besonderer Überlieferung griechisch und lateinisch.

[2]) Mart. Polyc. c. 4. — [3]) Bei Euseb., h. e. V, 2.

[4]) Unter den Briefen Cyprians der 8. (nach Hartel).

[5]) S. meine Abhandlung (in der Festschrift für Weizsäcker): „Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahr 250" (1892). — Interessant ist auch eine Notiz des Dionysius von Alexandrien in einem Briefe an Germanus, welchen uns Eusebius (h. e. VII, 11, 3) aufbewahrt hat. Dionysius erzählt, daß bei seinem Verhör vor dem Statthalter Aemilianus (Valerianische Verfolgung) auch „einer von den aus Rom anwesenden Brüdern mit hineingegangen sei."

entzogen, leitete aber seine Gemeinde von seinem Versteck aus; mit gutem Gewissen durfte er sich sagen, er müsse sich den Seinen erhalten. Den Römern waren zunächst die näheren Verhältnisse nicht kund geworden; unverkennbar beurteilten sie die Flucht des Bischofs mit Mißtrauen und hielten es eben deshalb für geboten, an die Gemeinde zu schreiben und sie zu stärken. In der Tat konnte in schlimmen Zeiten einer Gemeinde nichts Verhängnisvolleres begegnen, als daß sie ihres Klerus oder ihres Bischofs, sei es durch das Martyrium, sei es durch pflichtwidriges Verhalten, beraubt wurde. Tertullian erzählt uns in seiner Schrift „über die Flucht in der Verfolgung", daß unter Berufung auf Matth. 10, 23: „Wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere", nicht selten Diakonen, Presbyter und Bischöfe bei Anbruch einer Verfolgung geflohen seien. Die Folge war, daß die Gemeinde sich zerstreute oder den Häretikern zur Beute fiel [1]. Je mehr die Gemeinde in Abhängigkeit vom Klerus geriet, desto erschütternder für sie mußte jeder Verlust desselben, ja schon jeder Wechsel sein. Das haben auch die energischen Verfolger der Kirchen im dritten Jahrhundert, Maximin I., Decius, Valerian und Diocletian wohl erkannt. Konnte doch selbst ein Cyprian von seinem Versteck aus seiner Gemeinde nicht Herr werden und mußte die erschütterndsten Krisen dort erleben! Aber eben deshalb betätigte sich in solchen Fällen die Teilnahme der Schwestergemeinden, teils durch Trostschreiben während der Not, wie es die Römer getan, teils durch Gratulationsbriefe, wenn sie gehoben. Eusebius hat uns in seiner Kirchengeschichte Regesten aus der umfangreichen Korrespondenz des corinthischen Bischofs Dionysius mitgeteilt. Hier interessiert uns ein Schreiben an die Gemeinde zu Athen. Eusebius berichtet: „der Brief enthält eine Aufmunterung zum Glauben und zu einem den Vorschriften des Evangeliums entsprechenden Lebenswandel. Dionysius macht den Athenern den Vorwurf, daß sie denselben vernachlässigt, ja beinahe vom Glauben abgefallen seien, seitdem ihr Bischof Publius in den damaligen Verfolgungen den Märtyrertod gefunden. Auch des Quadratus erwähnt er, der nach dem Martyrium des Publius ihr Bischof geworden. Er bezeugt nämlich, daß durch dessen Bemühung sich die Gemeinde wieder gesammelt und neuen Eifer für den Glauben bekommen habe [2]." Die in Antiochien zur Zeit

[1]) De fuga 11: „Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem? (Tales) dispersum gregem faciunt et in praedam esse omnibus bestiis agri, dum non est pastor illis. Quod nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero."

[2]) Euseb., h. e. IV, 23, 2 f.

des Septimius Severus wütende Verfolgung forderte als ihr Opfer den dortigen Bischof Serapion. Dieser Tod muß der großen Gemeinde schwere Gefahr gebracht haben; denn als der Bischofssitz glücklich wieder besetzt ist, da gratuliert ein cappadocischer Bischof vom Gefängnis aus in einem eigenen Schreiben der antiochenischen Kirche: „Erträglich und leicht hat mir der Herr zur Zeit meiner Gefangenschaft meine Fesseln gemacht, weil ich erfahren, daß durch die göttliche Vorsehung der durch das Verdienst seines Glaubens vollkommen dazu geeignete Asclepiades das bischöfliche Amt in eurer heiligen Gemeinde überkommen habe[1]."

In dem Bisherigen haben wir zusammengestellt, was sich in den dürftigen Resten der ältesten kirchlichen Literatur über materielle Unterstützungen einer Gemeinde durch andere und über die gegenseitige Hilfleistung in Verfolgungszeiten findet. Sofern die Verfolgungen nicht selten auch innere Krisen und Gefahren für die Gemeinden hervorriefen, erstreckte sich die Teilnahme auch auf diese, und hatte Versuche zur Folge, ihnen abzuhelfen. Es erübrigt aber noch, diejenigen Fälle zu berücksichtigen, wo weder Armut noch Verfolgung, sondern lediglich innere Mißstände und Gefahren ein Wort der Mahnung oder des Rates seitens einer Schwestergemeinde, resp. ihres Bischofs, veranlaßt haben.

Aus der frühesten Zeit, dem Ende des ersten Jahrhunderts, ist uns ein Dokument erhalten, welches vor allem einer Betrachtung hier würdig ist, der sogenannte erste Brief des Clemens, in Wahrheit ein offizielles Schreiben der römischen Gemeinde an die corinthische[2]. Im Schoße dieser Gemeinde war eine Krisis ausgebrochen, welche von den ernstesten Folgen begleitet war. Wir kennen freilich nur die Beurteilung der Krisis seitens der Majorität in der Gemeinde. Danach hatten sich einige ehrgeizige, aufgeblasene Neuerer wider die bestehenden Autoritäten aufgelehnt, und hatten einen Teil der jüngeren Glieder der Gemeinde mitverführt[3]. Jhr Absehen war darauf gerichtet, die Presbyter und Diakonen zu entsetzen, ja die wachsende Autorität des Amtes überhaupt zu vernichten[4]. Ein erbitterter Kampf war die Folge. Selbst die Frauen mischten sich hinein[5]; Glaube, Liebe und brüderlicher Sinn drohten bereits unterzugehen[6]; das Ärgernis wurde in der Christenheit bekannt, ja, schon war Gefahr vorhanden, daß die Zwistigkeiten den Heiden ruchbar, der Name Christi so

---

1) Euseb., h. e. VI, 11, 5. — 2) Vgl. die Inscriptio.
3) S. c. 1, 1. 3, 3. 39, 1. 47, 6. usw. — 4) S. c. 40—48.
5) Das ist nach c. 1, 3. 21, 6 wahrscheinlich. — 6) S. c. 1—3.

gelästert und die Sicherheit der Gemeinde bedroht würde[1]. Da tritt die römische Gemeinde ein. Sie ist nicht von Corinth aus aufgefordert worden, sich in die Angelegenheit einzumischen; nein, aus freien Stücken ergreift sie das Wort[2]. Aber sie führt es mit ebensoviel herzlicher, besorgter Liebe, wie mit Freimut und Würde. Sie fühlt sich von Gewissens wegen zu einer ernsten brüderlichen Mahnung verpflichtet, und weiß, daß es Gottes Stimme ist, welche durch sie zum Frieden mahnt[3], freilich auch zugleich die erhabene Würde der kirchlichen Amtsträger durch sie einschärft[4]. Dabei läßt sie es doch nie aus den Augen, daß sie den Corinthern nichts zu befehlen, sondern nur, was recht ist, darzulegen habe[5], und sie gibt auch immer wieder in feiner Weise der guten Zuversicht Ausdruck, daß die Gemeinde den Willen Gottes kenne und selbst sich auf das Richtige wieder besinnen werde[6], wie sie auch auf eine Umkehr der Unruhestifter noch hofft[7]. Aber sie verlangt im Namen Gottes, daß dem Ärgernisse rasch ein Ende gemacht werde. Mit der Überbringung ihres Schreibens beauftragt sie die angesehensten Männer aus ihrer Mitte, „sie sollen Zeugen sein zwischen euch und uns. Dieses aber haben wir getan, damit ihr wisset, daß sich unsere ganze Sorge darauf gerichtet hat und noch richtet, daß ihr in Kürze den Frieden wieder herstellt[8].“ Der Brief schließt mit den Worten, die Corinther sollten die Abgesandten alsbald in Frieden und Freude wieder nach Rom zurückschicken, damit sie so schnell wie möglich von der wiederhergestellten Einmütigkeit erführen und sich in Bälde freuen könnten[9]. Diesem ausführlichen, energischen, von kirchlichem Gemeinsinn und brüderlicher Liebe durchleuchteten Schreiben ist nichts aus der ältesten Literatur an die Seite zu stellen. Aber ähnliches ist uns nicht selten berichtet. So hat die Gemeinde zu Philippi übers Meer an den greisen Polycarp von Smyrna geschrieben und ihm u. a. von einem traurigen Falle, der sich in ihrer Mitte ereignet hat, erzählt. Einer ihrer Presbyter, Valens mit Namen, war der Veruntreuung von Gemeindegeldern überführt worden. In dem Antwortschreiben des Polycarp, welches wir besitzen, geht er auf diese betrübende Nachricht ein[10]. Er mischt sich nicht in die Jurisdiktion der Gemeinde; aber er gibt ihr Ermahnungen und Ratschläge. Sie selbst sollen sich an dem Fall ein Beispiel nehmen, die Habsucht zu fliehen; wenn der Presbyter und sein Weib Reue zeigen, so sollen sie sie nicht als Feinde behandeln, sondern als leidende und irrende Glieder, damit der

[1]) S. c. 47, 7. 1, 1. — [2]) S. c. 1, 1. 47, 6, 7. — [3]) S. c. 59, 1. 56, 1. 63, 2.
[4]) S. c. 40 f. — [5]) S. besonders c. 58, 2: δέξασθε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν.
[6]) S. c. 40, 1. 45, 2 f. 53, 1. 62, 3. — [7]) S. c. 54. — [8]) S. c. 63, 3.
[9]) S. c. 65, 1. — [10]) Polyc. ad Philipp. 11.

ganze Leib gerettet werde. Der Bischof läßt durchblicken, daß ihm die Behandlung des Falles seitens der Gemeinde nicht durchweg richtig scheine; er ermahnt sie zur Nüchternheit gegenüber der Leidenschaft und zur Milde; aber er tut es, indem er sich wohl bewußt ist, wie weit er einer fremden Gemeinde gegenüber gehen darf. — Der Bischof Ignatius von Antiochien benutzt auf seinem Transporte durch Kleinasien die Gelegenheit, in kurzen Schreiben die dortigen Gemeinden in den besonderen Gefahren zu stärken, denen sie ausgesetzt sind. Er warnt sie vor den Umtrieben der Häretiker, mahnt zum Gehorsam gegen den Klerus, fordert zur klugen Einmütigkeit und festem Zusammenhalten auf und gibt in eingehender Weise besondere Ratschläge für spezielle obwaltende Verhältnisse. — Am Anfange des 2. Jahrhunderts will ein römischer Christ, der Bruder des Bischofs, gegenüber Laxheit und Rigorismus in der Gemeinde in schweren Krisen den Mittelweg richtiger Disziplin und Kirchenzucht, den er gefunden, angeben. Sein Absehen ist aber nicht nur auf die römische Gemeinde gerichtet, sondern auf die ganze Christenheit, auf die „auswärtigen Städte“, und er wünscht, daß seine Mahnungen, die er vom heiligen Geiste durch die Kirche selbst empfangen haben will, dort bekannt würden[1]. — Im Zeitalter Marc Aurels ist es namentlich der Bischof Dionysius von Corinth, welcher, gewiß auch namens seiner Gemeinde, in einer umfangreichen Korrespondenz die gefährdeten Gemeinden, auch die entferntesten, zu stärken sucht. Zwei seiner Briefe, den an die Athener und den an die Römer, haben wir schon erwähnt. Eusebius teilt uns den Inhalt einiger ähnlicher Schreiben mit, er nennt sie „katholische“ Briefe. Wahrscheinlich sollten sie in den Gemeinden zirkulieren, wie sie denn auch frühzeitig gesammelt und — wie bereits der Bischof selbst entrüstet bemerken muß — verfälscht worden sind. Ein Brief an die Gemeinde zu Lacedämon enthielt eine Darlegung der rechten Lehre, sowie eine Aufforderung zu Frieden und Einigkeit. In dem Briefe an die Gemeinde zu Nicomedien in Bithynien bekämpft er die Häresie des Marcion. „Ferner schrieb er an die Gemeinde zu Gortyna sowie an die übrigen Gemeinden auf Creta einen Brief, worin er deren Bischof Philippus rühmt, weil seiner Gemeinde das Zeugnis sehr großer Frömmigkeit und Standhaftigkeit erteilt werde, und sie ermahnt, vor Verführung der Häretiker sich zu bewahren. Auch schrieb er an die Gemeinde zu Amastris und zugleich an die übrigen Gemeinden im Pontus. Hier fügt er Erklärungen von Stellen aus der heiligen Schrift an. Ihren Bischof nennt er Palmas. Er gibt ihnen viele Ermahnungen

[1]) Herm., Vis. II, 4.

über die Ehe und über die Jungfräulichkeit und fordert sie auf, alle, welche von irgend einem Falle oder von einer Vergehung oder von einem häretischen Irrtume zurückkehren, gnädig wieder aufzunehmen. In seiner Sammlung befindet sich auch ein anderer Brief an die Cnosier (auf Creta), worin er den Bischof dieser Gemeinde, Pinytus, ermahnt, er möchte den Brüdern in betreff der Enthaltsamkeit keine zu große Last mit Gewalt auflegen, sondern die Schwachheit der Mehrzahl berücksichtigen[1]." So mannigfach ist der Inhalt der Briefe. Über alle Fragen, die damals die Gemeinden bewegten, scheint sich Dionysius ausgesprochen zu haben, und keine Kirche war ihm zu fern, um ihr nicht seine Teilnahme an ihren inneren Geschicken zu beweisen.

Eine bedeutende Veränderung dieser Verhältnisse trat seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ein, als das Institut der Synoden sich einbürgerte. Der freie und zwanglose Austausch der Gemeinden und ihrer Bischöfe wich einem geregelten Verkehr. Schon die montanistischen Streitigkeiten und die um den richtigen Ostertermin unterlagen einer neuen Art der Behandlung. In weit höherem Grade noch ist dies bei den späteren, den großen christologischen und novatianischen Kämpfen der Fall. Zwar hören wir noch fortgehends von Fällen besonderer Sorge einzelner Gemeinden oder deren Bischöfe für andere entfernte Kirchen, und die freie Teilnahme am Wohl und Wehe einer Schwestergemeinde ist nicht erloschen; aber sie tritt doch mehr und mehr zurück hinter die Sorge für den Zustand der Gesamtkirche angesichts einzelner bestimmter Bewegungen und hinter die Pflege der provinzialen Gemeinden[2]. Man nahm ein Interesse daran, wie sich die Gemeinden im Reiche resp. deren Bischöfe zu einschneidenden Fragen verhielten, und ließ sich hier die Einmütigkeit angelegen sein, sonst aber begannen die kirchlichen Provinzen sich in sich selber abzuschließen. Aber doch kommen noch im dritten Jahrhundert neue Formen zur Unterstützung oder Stärkung der einen Gemeinde durch eine andere auf. Hierher gehört es, wenn wir erfahren, daß gefeierte Lehrer zu Vorträgen in eine andere Gemeinde berufen wurden, oder daß man sie sich erbittet, um in ausgebrochenen Streitigkeiten ein Gutachten abzugeben, die Parteien zu belehren und ein Urteil zu fällen. Das Leben des großen Theologen Origenes bietet z. B. hierfür Belege[3]. Auch im vierten und fünften Jahrhundert haben die materiellen Unterstützungen

---

[1]) Euseb., h. e. IV, 23.

[2]) Belege hierfür bietet z. B. die Korrespondenz des Cyprian und des Dionysius von Alexandrien.

[3]) S. Euseb., h. e. VI, 19, 15. VI, 33, 2. VI, 37. VI, 32, 2.

armer Gemeiden von auswärts nicht aufgehört. Ein besonders leuchtendes Beispiel hat Socrates in seiner Kirchengeschichte aufgezeichnet[1].

---

## Fünftes Kapitel.

# Die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernstes und der Heiligkeit[2].

Die christliche Religion stellte sich in ihrer Missionswirksamkeit nicht nur als das Evangelium der Erlösung und der helfenden Liebe dar, sondern auch als die Religion des Geistes und der Kraft. Allerdings, als Geist und Kraft bewährte sie sich eben dadurch, daß sie Erlösung und Hilfe brachte, daß sie von den Dämonen befreite[3] und von der Not des Lebens. Allein daß Zeugnis des Geistes reichte weiter. Wenn Paulus (I Cor. 2, 6) schreibt: „Ich kam zu euch mit Schwachheit und mit Furcht und mit großem Zittern, und mein Wort und meine Predigt waren nicht in beredenden Worten der Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft“, so denkt er wohl auch an den Kampf mit den Dämonen und an ihre sinnenfällige Besiegung, aber keineswegs nur an sie. An alle die Wunderwirkungen denkt er, welche die Wirksamkeit der Apostel und die Begründung der Gemeinde begleiteten. Sie waren nicht an seine Person allein gebunden. Von überall her kamen die Nachrichten, daß sie auch anderen Missionaren gegeben waren. Als man gegen Ende des 1. Jahrhunderts auf die Begründungszeit zurückschaute, da faßte man das Geschehene in die Worte zusammen (Hebr. 2, 3): „Das Heil nahm seinen Anfang der Verkündigung durch den Herrn und wurde uns von seinen Hörern zuverlässig mitgeteilt, indem Gott mit Zeuge war durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Verteilung des heiligen Geistes.“

Schon die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke[4] zeigt, daß es viele Erscheinungen sind, die hier hervortraten. Versuchen wir es, die wichtigsten herauszuheben:

---

[1]) Socrat., h. e. VII, 25.

[2]) Man muß sich bei der Darstellung dieser Seite der christlichen Religion entweder ganz kurz fassen oder ausführlich werden. Eine sehr gründliche Darstellung ist von Weinel in dem oben (S. 108) genannten Buche gegeben worden. Ich beschränke mich darauf, die Hauptpunkte anzuführen.

[3]) S. oben S. 108 ff.

[4]) Vgl. Justin, Dial. 39: *φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου· ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχυος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ.*

(1) Gott spricht in der Vision, im Traum, in der Ekstase zu den Missionaren und zeigt ihnen das Größte und das Kleinste, leitet ihre Absichten, weist ihnen die Straße, auf der sie wandern, und die Stadt, in der sie einkehren sollen; er macht ihnen die Personen kenntlich, die sie aufzusuchen haben. Visionen brechen namentlich nach Martyrien hervor; der verstorbene Märtyrer erscheint seinen Bekannten in den nächsten Wochen nach seinem Tode; so erscheint die Potamiäna [Euseb., h. e. VI, 5], so Cyprian und viele andere. Durch Träume sollen Arnobius (Hieron., Chron. z. J. 326) und andere zum Christentum gekommen sein. Die beiden großen Bischöfe in der Mitte des 3. Jahrhunderts, Cyprian und Dionysius, sind noch Visionäre gewesen [1]. Monica, die Mutter Augustins, die, wie manche christliche Witwen, häufig Visionen hatte, erklärte, sie könne an einem gewissen Geschmack im Munde erkennen, ob das Geschaute wirkliche Offenbarung oder Traumeinbildung sei (Augustin, Confess. VI, 13, 23: „dicebat discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter revelantem te et animam suam somniantem"). Sie wird nicht die erste gewesen sein, die so unterschied.

(2) Bei der Missionspredigt der Apostel und Evangelisten oder in den Gottesdiensten der gegründeten Gemeinden zeigen sich plötzlich eintretende und viele zugleich ergreifende Erweckungen, bald als Erschütterungen des ganzen Seelenlebens voll Furcht und Schrecken, bald als jubelnde Ausbrüche einer Freude, die den Himmel offen sieht. Aber auch die einfache Frage: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?" bricht mit elementarer Gewalt hervor.

(3) Einzelne werden erweckt, die das Erlebte in Worte zu fassen vermögen — Propheten, welche die Vergangenheit erklären, das Gegenwärtige deuten und vertiefen, das Zukünftige weissagen [2]. Die Weissagungen beziehen sich auf den großen Gang der Geschichte, aber auch auf das Geschick einzelner und auf das, was sie tun und lassen sollen.

(4) Brüder werden begeistert und zu Gebeten, Hymnen, Psalmen, die sie extemporieren, angeregt.

---

[1]) S. meine Abhandlung über „Cyprian als Enthusiast" in der Ztschr. f. NTliche Wissenschaft Bd. 3, 1902, S. 177 ff.

[2]) Zu diesen Weissagungen gehören nicht die christlichen sibyllinischen Orakel. Die jüdischen sind von den Christen gutgläubig aufgenommen worden und wurden (seit dem Hirten des Hermas) wie Prophetensprüche von ihnen zitiert; die christliche Sibyllenfabrikation hat aller Wahrscheinlichkeit nach erst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts begonnen und ist eine künstliche Nachblüte des urchristlichen Enthusiasmus, sie ist eine Kette von Fälschungen, s. meine Chronologie I S. 581 ff. II S. 184 ff.

(5) Andere werden von dem Geiste so erfüllt, daß sie das Bewußtsein verlieren und in ein stammelndes Sprechen oder Schreien ausbrechen, das unverständlich ist, aber von Begabten gedeutet werden kann.

(6) Wieder andern drückt der Geist die Feder in die Hand, sei es in der Ekstase, sei es in Momenten höchster seelischer Anspannung; sie reden nicht nur, was sie müssen, sondern sie schreiben auch, was sie müssen.

(7) Kranke werden gebracht und von den Missionaren oder von jüngst erweckten Brüdern geheilt; wilde Ausbrüche der Gottesangst werden besänftigt und Teufel in Jesu Namen ausgetrieben.

(8) Zu wunderbaren Handlungen der verschiedensten Art treibt der Geist — zu symbolischen Handlungen, die etwas Geheimnisvolles offenbaren oder Anweisungen geben sollen, und zu heroischen Handlungen.

(9) Mit allen Sinnen nehmen einige die Gegenwart des Geistes wahr; sie sehen seinen Lichtglanz, sie hören seine Stimme, sie riechen den Duft der Unsterblichkeit und schmecken seine Süße, noch mehr: sie sehen himmliche Personen mit ihren Augen; sie sehen die Seele; sie sehen und hören zugleich; sie sehen in das Verborgene, in das Ferne, in das Zukünftige; sie selbst werden entrückt in die jenseitige Welt, in den Himmel; sie hören dort „unaussprechliche Worte[1]".

(10) Aber der Geist tut sich nicht nur durch solche Wunder kund, sondern nicht minder durch die Steigerung der religiösen und sittlichen Kräfte, die so rein und so stark in einigen wirksam sind, daß sie den Stempel göttlichen Ursprungs sinnenfällig an sich tragen: ein heroischer Glaube, ein Gottvertrauen zeigt sich, das Berge versetzt und über den Glauben weit hinausragt, den jeder Christ im Herzen trägt; hilfreiche Liebesdienste werden geleistet, die mehr erschrecken und mehr erschüttern als alle Wunder; umsichtige Leitung uud Fürsorge wird lebendig, die so sicher wirkt wie die göttliche Vorsehung. Diese Charismen, neben denen des Apostels, des Propheten und des Lehrers erweckt, erbauen die Gemeinden grundlegend und erweisen sie als „Kirchen Gottes". —

Für alle diese hier aufgewiesenen Züge findet man auf den Blättern der christlichen Literatur von der ältesten Aufzeichnung

---

[1]) Aber vgl. Origenes, Hom. XXVII, 11 in Num. (t. 10 p. 353): „Solet in visionibus esse tentatio; nam nonnunquam angelus iniquitatis transfigurat se in angelum lucis, et ideo cavendum est et sollicite agendum, ut scienter discernas visionum genus, sicut et Iesus Nave, cum visionem viderit, sciens in hoc esse tentationem, statim requirit ab eo qui apparuit et dicit: Noster es an adversariorum?" S. auch das Folgende.



bis zu Irenäus (und auch weiter noch) die zahlreichsten Belege; die Apologeten verweisen auf sie als auf etwas Bekanntes und Anerkanntes. Daß sie für die Mission und Propaganda der christlichen Religion von höchster Bedeutung waren, liegt auf der Hand. Wohl hatten auch andere Religionen und Kulte einiges von diesen Geistwirkungen aufzuweisen, die Ekstase, die Vision, die dämonischen und anti-dämonischen Manifestationen, allein für keine von ihnen ist uns eine solche Fülle von Erscheinungen überliefert wie hier, und vor allem: daß ihre Scala die Mirabilia des sittlichen Heroismus umfaßte, verlieh ihnen ein einzigartiges Gepräge und gab ihnen eine durchschlagende Bedeutung. Was anderswo in einigen stereotypen Erscheinungen stückweise vorhanden war, zeigte sich hier in einer Fülle der Manifestationen, in der jede geistige, seelische und sittliche Funktion über sich selbst hinaus gesteigert erschien[1].

Der Komplex dieser Vorgänge — gefährlich, weil die Versuchung, sie künstlich zu steigern oder leichtgläubig zu vermehren[2] oder in Täuschung nachzuahmen oder eigennützig auszubeuten, so

[1]) Daß diese Beweise „des Geistes und der Kraft“ nicht durchweg der Propaganda günstig waren, darf nicht verschwiegen werden. Celsus beurteilt sie als Gaukeleien, Zauberwerk und groben Unfug. Mit ihm werden auch andere nüchterne Heiden so geurteilt haben. Ganz sicher waren sie freilich ihrer Sache gewiß so wenig wie Celsus. Daß die Glossolalie, statt die christliche Religion zu empfehlen, sie umgekehrt bei den Heiden zu diskreditieren vermag, hat schon Paulus bemerkt (I Cor. 14, 23: *ἐὰν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;*).

[2]) Der Wunderglaube war in jenem Zeitalter überhaupt groß, wie alle Quellen beweisen, aber er scheint doch in christlichen Kreisen besonders stark und grenzenlos gewesen zu sein und blendete mehr und mehr das Auge für das Wirkliche. Man vergleiche z. B. die apokryphen Apostelgeschichten; diese Literaturgattung gehört in ihren maßgebenden Anfängen bereits dem 2. Jahrhundert an. Zu beachten ist auch, daß uralte volkstümliche Wundererzählungen, die umliefen, nun eine christliche Etikette erhielten und irgendeinem christlichen Apostel oder Heros oder Frommen beigelegt wurden. Als Beispiel nehme man die bekannten Erzählungen von Leichnamen, die sich bewegten, wie wenn noch Gefühl und Verstand in ihnen sei. Tertullian (de anima 51) berichtet folgendes: „Mir ist der Fall bekannt, daß eine Frau, als Glied der Kirche geboren, ohne Gebrechen an Form und Lebensalter, nach einer einzigen und kurzen Ehe in Frieden entschlafen war. Die Beerdigung verzögerte sich noch, und die Person wurde unter den Gebeten des Priesters unterdessen für die Bestattung zurechtgelegt. Beim ersten Tone des Gebets hob sie ihre Hände von den Seiten auf, nahm die Haltung des Gebets an und legte sie nach Beendigung des Friedensgebets wiederum in ihre frühere Lage zurück. Auch lebt im Munde der Unsrigen die Erzählung, daß auf dem Kirchhofe ein Leichnam einem anderen, der daneben gelegt werden sollte, durch Zurückweichen Platz gemacht habe“ (dies wird auch von der Beerdigung des Bischofs Reticius von Autun am Anfang des 4. Jahrhunderts erzählt).

groß war[1] — trat am Anfang, d. h. in den ersten sechzig Jahren, am stärksten hervor: aber er hat noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch, wenn auch abgeschwächt, fortgedauert[2]. Irenäus bestätigt uns das[3]; die montanistische Bewegung hat den „Geist", als er zurückzutreten anfing, noch einmal belebt. Aber seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts erlahmt ein Teil dieser Erscheinungen; sie sind nun nicht mehr die Signatur der Gesamtkirche und jeder einzelnen Gemeinde, sondern sie sind die Ausstattungen

---

[1]) Man vgl. den gegen manche Exorzisten ausgesprochenen Tadel, ferner wie Irenäus den christlichen Schwindler Marcus im ersten Buch seines großen Werkes geschildert hat. Nach Lucian wurde der Schwindler Peregrinus, als er bei den Christen eintrat, „Prophet" und verschaffte sich als solcher Ansehen und Gewinn. Schon die „Apostellehre" sucht die Gemeinden vor solchen zu schützen, die mit ihren geistlichen Gaben schwindeln. Selbst christliche Bänkelsänger fehlten nicht; s. den pseudoclementinischen Brief de virginitate II, 6: „Nec proicimus sanctum canibus nec margaritas ante porcos, sed dei laudes celebramus cum omnimoda disciplina et cum omni prudentia et cum omni timore dei atque animi intentione. cultum sacrum non exercemus ibi, ubi inebriantur gentiles et verbis impuris in conviviis suis blasphemant in impietate sua. propterea non psallimus gentilibus neque scripturas illis praelegimus, ut ne tibicinibus aut cantoribus aut hariolis similes simus, sicut multi, qui ita agunt et haec faciunt, ut buccella panis saturent sese, et propter modicum vini eunt et cantant cantica domini in terra aliena gentilium ac faciunt quod non licet." S. auch schon I, 13: Gott möge operarios schicken, die nicht sind „operarii mercenarii, qui religionem et pietatem pro mercibus habeant, qui simulent lucis filios, cum non sint lux, sed tenebrae, qui operentur fraudem, qui Christum in negotio et quaestu habeant."

[2]) Daß sich die verschiedenen christlichen Parteien im 2. Jahrhundert gegenseitig den Geist und die Kraft absprachen und sie bei dem Gegner für Teufelswerk und Lüge erklärten, mußte notwendig zur allgemeinen Diskreditierung führen.

[3]) Er behauptet sogar, wie bemerkt, daß auch jetzt noch Totenerweckungen in der Kirche vorkommen (II, 31, 2); über die zurzeit noch wirksamen Charismen s. II, 32, 4: *Διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι* [im Namen Jesu] *οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ. οἱ μὲν γὰρ δαίμονας ἐλαύνουσι βεβαίως καὶ ἀληθῶς, ὥστε πολλάκις καὶ πιστεύειν αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς καθαρισθέντας ἀπὸ τῶν πονηρῶν πνευμάτων καὶ εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς. ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰῶνται καὶ ὑγιεῖς ἀποκαθιστᾶσιν. ἤδη δὲ καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν καὶ παρέμειναν σὺν ἡμῖν ἱκανοῖς ἔτεσι. καὶ τί γάρ; οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἑκάστης ἡμέρας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελεῖ.* Ausdrücklich fügt Irenäus hinzu, daß diese Gaben umsonst gegeben werden. Er und andere Ketzerbestreiter tadeln es an Gnostikern, daß sie sich Geld zahlen lassen und so mit Christus Handel treiben. Ein solcher Vorgang findet sich übrigens schon Act. 8, 18 ff. (Simon Magus) und wird hart gerügt *(τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν).*



weniger bevorzugter Personen. Das Gesamtleben hat den Priester, den Altar, das Sakrament, das heilige Buch und die Glaubensregel, aber nicht mehr „den Geist und die Kraft[1].“ Nicht erst Eusebius blickt (im 3. Buch seiner Kirchengeschichte) auf das Zeitalter des Geistes und der Kraft als auf das vergangene heroische Zeitalter der Kirche zurück[2], sondern schon Origenes urteilt aus einer verarmten Gegenwart heraus ebenso[3]. Indessen der Mission war diese Verarmung und Ernüchterung kaum mehr schädlich; denn sie wurde im dritten Jahrhundert auf eine andere Art betrieben als im ersten und zweiten. Berufsmäßige Missionare gab es kaum mehr — wenigstens wissen wir von solchen nichts —; die Propaganda war nicht mehr eine gewaltsame, sondern gleichsam ein stätiger Gährungsprozeß. In stiller aber sicherer Expansion verbreitete sich das Christentum von den gewonnenen Mittelpunkten aus ohne stürmische Anläufe und erschütternde Bewegungen. —

---

[1]) Um so höher wurden solche Personen geschätzt, welche als Geistträger erschienen. Je mehr Geist und Kraft als Erscheinungen in und an der Gesamtheit abnahmen, desto höher stieg der Kultus des Heros (d. h. des Asketen, des Konfessors, des Wundertäters), der übrigens von Anfang an bestanden hat. Sie alle tragen Christum in sinnenfälliger Weise in sich und sind daher verehrungswürdige und autorative Personen. Allmählich, besonders in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, rücken sie in die Stellen der entthronten Götter ein, aber in der Regel erst nach dem Tode. — Von Visionen und Träumen hat übrigens Cyprian noch einen sehr starken Gebrauch gemacht (s. o. S. 173); aber er suchte durch dieselben lediglich seine bischöfliche Autorität zu steigern. Er stieß übrigens mit ihnen bei manchen auf Zweifel und Unglauben, s. ep. 66, 10: „scio somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri.“ Das ist charakteristisch.

[2]) H. e. III, 37: „Es wirkten in der Anfangszeit durch die Apostelschüler noch sehr viele wunderbare Kräfte des h. Geistes, so daß beim ersten Anhören der Predigt plötzlich ganze Scharen mit der größten Bereitwilligkeit den Glauben an den Schöpfer des Alls in ihr Herz aufnahmen.“

[3]) In c. Cels. II, 8 behauptet er nur, daß er selbst noch mehrere Wunder gesehen habe, die eigentliche Wunderzeit ist ihm also die frühere Zeit. L. II, 48 gibt er den Wundern Jesu und der Apostel die Wendung, daß sie sowohl gewisse Wahrheiten versinnbildlichen, als auch viele Herzen für die wunderbare Lehre des Evangeliums gewinnen sollten. Exorzismen und Heilungen dauern nach ihm noch fort (öfters, z. B. I, 6); wie er aber über die Gegenwart im Vergleich zur Vergangenheit der Christenheit denkt, zeigt I, 2: „Für unseren Glauben gibt es einen besonderen Beweis, der ihm allein zukommt und göttlicher ist als der mit Hilfe der griechischen Dialektik geführte. Diesen göttlicheren Beweis nennt der Apostel „den Beweis der Geistes und der Kraft“. Den Beweis des Geistes um der Weissagungen willen, die geeignet sind, in dem Hörer und Leser den Glauben zu erzeugen . . ., den Beweis der Kraft um der außerordentlichen Wunder willen, deren Tatsächlichkeit sich sowohl durch vieles andere als auch durch den Umstand erweisen läßt, daß sich Spuren davon noch bei solchen erhalten haben, die ihr Leben nach dem Willen des Logos führen.“

Wenn die alten Christen die Beweise des Geistes und der Kraft ins Auge faßten, so haben sie das unter dem Gesichtspunkt der sittlichen und religiösen Wirkungen getan: um dieses Erfolges willen sind sie der Kirche geschenkt. Paulus bezeichnet als den Erfolg die Erbauung des Ganzen der Kirche[1] und, auf den einzelnen gesehen, die Neuschaffung des Menschen aus einem Toten zu einem Lebendigen, aus einem Unwerten zu einem Wertvollen. Die Erbauung aber ist das Wachstum in allem Guten (s. Gal. 5, 22: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gutheit, Glaube, Sanftmut, Enthaltsamkeit"), und der Beweis der Kraft ist es, daß Gott nicht viele Weise nach dem Fleisch und nicht viele Edle, sondern geringe und schwache Menschen berufen und sie zu sittlich kräftigen und erkennenden umgeschaffen hat (I Cor. 1, 26 f.). Die sittliche Neugeburt und das sittliche Leben ist dem Apostel nicht nur eine Seite am Christentum, sondern sie ist die Furcht desselben und sein irdisches Ziel. Man kann die ganze christliche Missionstätigkeit als sittliche Arbeit, als Erweckung und Kräftigung des sittlichen Sinns bezeichnen, und man verkürzt sie damit nicht.

Wie Paulus haben auch die Christen der nachapostolischen Zeit, die Apologeten und die großen Kirchenväter, wie Tertullian[2] und Origenes, geurteilt. Man lese die „Apostellehre" und die ersten Kapitel des I. Clemensbriefes, den Schluß des Barnabasbriefes, die Predigt, welche die Bezeichnung „zweiter Clemensbrief" führt, oder den Hirten des Hermas, oder die Schlußkapitel der Apologie des Aristides, oder sogar Origenes „de principiis" — überall wird man finden, daß die sittlichen Forderungen obenan stehen. Fast mit einer ermüdenden Breite und mit einer rigoristischen Härte sind sie in den Vordergrund geschoben. Niemand kann zweifeln: diese christlichen Gemeinden wollen ihre

[1]) Cf. Pseudoclemens, de virginit. I, 11: „Illo igitur charismate, quod a domino accepisti, illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo."

[2]) Die besonders charakteristische Stelle Apol. 45 sei hierher gestellt: „Nos soli innocentes, quid mirum, si necesse est? enimvero necesse est. innocentiam a deo edocti et perfecte eam novimus, ut a perfecto magistro revelatam, et fideliter custodimus, ut ab incontemptibili dispectore mandatam. Vobis autem humana aestimatio innocentiam tradidit, humana item dominatio imperavit, inde nec plenae nec adeo timendae estis disciplinae ad innocentiae veritatem. Tanta est prudentia hominis ad demonstrandum bonum quanta auctoritas ad exigendum; tam illa falli facilis quam ista contemni. Atque adeo quid plenius, dicere: Non occides, an docere: Ne irascaris quidem? etc."

Gemeinschaft nach den strengsten sittlichen Grundsätzen regeln; sie dulden keine unheiligen Glieder in ihrer Mitte[1], und sie wissen, daß sie in dem Augenblick aufhören zu sein, in welchem sie der Unsittlichkeit Raum lassen. Das furchtbare Strafgericht, welches Paulus über den Blutschänder verhängt (I Cor. 5), ist kein Ausnahmefall; die groben Sünder werden ausgeschlossen. Auch die, welche alle Religion und darum auch die christliche für eine Idiosynkrasie halten, aber in dem sittlichen Fortschritt der Menschheit den Fortschritt überhaupt sehen, müßten anerkennen, daß er auf diesen Gemeinden damals beruhte, und daß die Geschichte einen ungeheuren und paradoxen Apparat angewendet hat, um eine höhere Stufe der Entwickelung der Menschheit zu erreichen. Unter der Seele und Leib erschütternden Predigt von dem einbrechenden Gericht und unter der beseligenden Gewalt des Geistes Christi rang sich das Sittliche zu reinerer und sicherer Geltung empor. Vor allem war es der Kampf gegen die Fleischessünden, den das Christentum aufnahm, gegen die Hurerei, den Ehebruch und die widernatürlichen Laster. Schlechterdings nur die Einehe galt in den christlichen Gemeinden als erlaubte Geschlechtsverbindung[2]. Die Unauflöslichkeit der Ehe wurde eingeschärft (abgesehen vom Falle des Ehebruchs[3]) und die Ehe auch durch die Schwierigkeiten geschützt, die der Eingehung einer zweiten Ehe entgegengestellt wurden[4]. Mit dem Kampf gegen die Fleischessünden stand das strenge Verbot der Fruchtabtreibung und der Aussetzung der Kinder in engster Verbindung[5]. Sodann bekämpften die Christen die Habsucht, den Geiz und die Unehrlichkeit in Handel und Wandel, also den Mammonismus in allen

---

1) Martyr. Apoll. 26: „Zwischen Tod und Tod ist ein Unterschied. Deshalb sterben die Jünger Christi fortwährend, indem sie ihre Begierden martern und sie gemäß den göttlichen Schriften foltern; denn es gibt bei uns überhaupt kein schamloses Begehren und keine schmutzige Szene, kein lasterhaftes Auge, kein der Bosheit zugängliches Ohr, auf daß unsere Seelen nicht verletzt werden."

2) Auch dies gehörte zur Vorbereitung des Christentums, daß die Monogamie zu der Zeit, da es sich verbreitete, bei den Juden und im römischen Reiche als die einzige gesetzliche Form der Geschlechtsverbindung nahezu zum Siege gekommen war. Das Christentum proklamierte nur als göttliche Ordnung, was sich bereits durchgesetzt hatte. Was demgegenüber noch als Konkubinat etc. geduldet wurde, war innerhalb der sozialen Ordnung von geringem Belang. Über die „fornicatio" war freilich im Reiche das Urteil ebenso lax geblieben wie früher, und auch der Ehebruch des Mannes wurde kaum verurteilt. An diesen Punkten mußte der Kampf der Kirche einsetzen.

3) Von der Kasuistik kann hier abgesehen werden.

4) Das 2. Jahrhundert ist mit Bedenken und Erwägungen über die Zulässigkeit einer zweiten Ehe angefüllt gewesen.

5) S. die Didache, Athenag., Suppl. 35, etc. (vgl. oben S. 107).

seinen Gestalten und mit der Unbarmherzigkeit, die ihm folgt. Drittens bekämpften sie die Zweideutigkeit und Lüge. In diesen drei Richtungen bewegten sich vor allem die Anstrengungen, welche die christliche Predigt auf sittlichem Gebiete machte. Reine Menschen, die nicht am Besitz kleben und nicht selbstsüchtig sind, sollten die Christen sein, dabei wahre und mutige Menschen.

Wie die nachapostolischen Väter urteilten die Apologeten. Aristides legt am Schluß seiner Apologie dem heidnischen Publikum das christliche Leben in seiner Reinheit, seinem Ernste und seiner Liebe dar und ist überzeugt, damit das Wichtigste und Eindrucksvollste auszusprechen. Justin macht es in seiner großen Apologie nicht anders; umfangreiche Abschnitte derselben sind der Darstellung der sittlichen Grundsätze des Christentums gewidmet und dem Nachweise, daß sie bei den Christen eingehalten werden. Dabei vertrauen alle Apologeten darauf, daß auch ihre Gegner das Gute für gut und das Schlechte für schlecht halten. Sie glauben ihre Zeit nicht darauf verschwenden zu müssen, zu zeigen, daß das Gute wirklich das Gute sei: in dieser Hinsicht sind sie der Zustimmung sicher; aber daß es bei den Christen nicht nur kraftlose Forderung oder blasses Ideal, sondern in jeder Richtung kräftig ausgebildet sei und wirklich geübt werde, das wollen sie zeigen[1]. Von besonderer Wichtigkeit ist es ihnen aber, darauf hinweisen zu können (vgl. die Ausführungen des Apostel Paulus), daß das Schwache und Geringe und Unedle hier zu Kraft und Wert komme. „Man sagt von uns, daß wir unter Weibern, Halbwüchsigen, Mädchen und alten Weibern schwatzen[2]

[1]) Daß die ethischen Lehren des Christentums mit denen der Philosophen übereinstimmen, räumt Celsus ausdrücklich ein (Orig. I, 4); cf. Tertull., Apolog. 46: „eadem, inquit, et philosophi monent atque profitentur." — Auch hier ist übrigens eine complexio oppositorum, und zwar in doppelter Hinsicht, zu erkennen. Einerseits gilt das Sittliche seinem Wesen nach als selbstverständlich: eine allgemeine Übereinstimmung herrsche darüber (Reinheit in jeder Beziehung, vollkommene Nächstenliebe usw.). Andererseits wird unter Umständen doch gesagt, daß die christliche Sittlichkeit von jeder anderen qualitativ verschieden sei und ohne den Geist Gottes weder erkannt noch geübt werden könne. Diese Beurteilung entspricht der doppelten Beschreibung des Christlich-Sittlichen. Einerseits ist es das rechte Verhalten in bezug auf alle irdischen Verhältnisse, andererseits ist es ein auf vollkommener Askese und Abtötung ruhendes überirdisches, göttliches Leben und Verhalten. Diese Spannung in der Definition des Sittlichen, die besonders scharf bei Tatian hervortritt, ist aber nicht erst vom Christentum geschaffen. Sie entstammt der philosophischen Ethik; die Christen haben sie nur rezipiert und modifiziert. Es ist dies leicht ersichtlich, wenn man Philo, Clemens und Origenes studiert.

[2]) Celsus III, 44: „Die Christen müssen selbst zugeben, daß sie nur Menschen ohne Geist, ohne Ansehen und ohne Verstand, daß sie nur Sklaven, Weiber und Kinder zur Annahme ihres Glaubens bewegen können."

— nein, unsere Jungfrauen „philosophieren“ und reden bei der Spindel von den göttlichen Dingen[1].“ „Es philosophieren bei uns nicht nur die Wohlsituierten, sondern auch die Armen[2].“ „Christus hat nicht wie Socrates nur Philosophen und Philologen zu seinen Jüngern, sondern auch Handwerker und ganz ungebildete Leute, und sie verachten den Ruhm und die Furcht und den Tod[3].“ „Bei uns findet ihr ungebildete Leute und Handwerker und alte Weiber, die gar nicht mit Worten den Wert unserer Lehre darzulegen verstehen, aber ihn durch ihre Taten beweisen[4].“ Ähnliches hat Origenes dem Celsus im zweiten Buche vorgehalten und Lactantius seinen Gegnern[5].

Daß die Höhe der Sittlichkeit der christlichen Vorschriften und die sittliche Haltung der christlichen Vereine direkt missionierend wirken sollte[6] und gewirkt hat, dafür haben wir eine Reihe von Belegen. Nicht selten heben die Apologeten dies hervor[7]; Tatian nennt als eines der Motive für seinen Übertritt zum Christentum „die Vorzüglichkeit der Sittenlehren“[8]; Justin sagt, daß die Standhaftigkeit der Christen ihn von ihrer Reinheit überzeugt habe und diese Eindrücke für seinen Übertritt entscheidend gewesen seien[9]. Daß die Standhaftigkeit und Treue einen überwältigenden Eindruck gemacht haben, sodaß bei Christen-Verhören oder -Exekutionen Umstehende sich plötzlich für das Christentum entschieden, lesen wir öfters in Märtyrerakten und zwar auch in

---

[1]) Tatian, Orat. 33. — [2]) L. c. c. 32.

[3]) Justin, Apol. II, 10; er fügt hinzu: *δύναμίς ἐστιν τοῦ ἀρρήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή.* Ebenso Diognet. 7: *ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ.*

[4]) Athenag., Suppl. 10. Vgl. dazu Justin, Apol. I, 60: *παρ' ἡμῖν οὖν ἐστι ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν παρὰ τῶν οὐδὲ τοὺς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων, ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων, καὶ πηρῶν καὶ χήρων τινῶν τὰς ὄψεις· ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ λέγεσθαι.* Tertull., Apol. 46: „Deum quilibet opifex Christianus et invenit et ostendit et exinde totum quod in deum quaeritur re quoque adsignat, licet Plato adfirmet factitatorem universitatis neque inveniri facilem et inventum enarrari in omnes difficilem.“

[5]) Instit. VI, 4.

[6]) Ignat., ad Ephes. 10: *ἐπιτρέψατε αὐτοῖς* [scil. den Heiden] *κἂν ἐκ τῶν ἔργων ὑμῖν μαθητευθῆναι· πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς πραεῖς, πρὸς τὰς μεγαλορρημοσύνας αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς .... μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς· ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ· μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι.*

[7]) Vgl. auch die Predigt II Clem. 13: *τὰ ἔθνη ἀκούοντα ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει· ἔπειτα καταμαθόντα τὰ ἔργα ἡμῶν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄξια τῶν ῥημάτων ὧν λέγομεν, ἔνθεν εἰς βλασφημίαν τρέπονται, λέγοντες εἶναι μῦθόν τινα καὶ πλάνην.* Also auch solche Fälle kamen vor; sie beweisen indirekt das im Texte Gesagte.

[8]) Orat. 29. — [9]) Apol. II, 12.

echten[1]. Am lebendigsten aber tritt uns in der Schrift des Cyprian ad Donatum entgegen, wie ihn nicht sowohl die sittliche Forderung als vielmehr die sittliche Kraft, welche das Christentum darbot, überzeugt und gewonnen hat. Das Ausziehen des alten und das Anziehen eines neuen Menschen habe er für eine Unmöglichkeit erachtet; aber „nachdem ich himmlischen Geist in mich geschöpft und die zweite Geburt mich zu einem neuen Menschen umgestaltet hatte, da gewann plötzlich auf wunderbare Weise das Zweifelhafte festen Bestand, das Verschlossene öffnete sich, die Finsternis hellte sich auf, ausführbar wurde, was vorher schwierig geschienen, und erfüllbar, was für unmöglich gegolten hatte." Nicht anders reden Tertullian und Origenes.

Aber nicht nur die Christen selbst bezeugen, daß sie in eine neue Welt sittlicher Kräfte, des Ernstes und der Heiligkeit gestellt sind, auch ihre Gegner legen Zeugnis für ihre Reinheit ab. Zwar hielten sich die von den Juden in Kurs gesetzten abscheulichen Vorwürfe in bezug auf das sittliche Leben der Christen lange Zeit hindurch und wurden vom Volke und von manchen Gebildeten[2] geglaubt, aber wer nachprüfte, fand etwas ganz anderes. Plinius erklärt dem Trajan, daß er nichts Verbrecherisches oder Lasterhaftes bei seinen Verhören mit Christen habe feststellen können; der Zweck dieser Vereine sei vielmehr der, sich in der Gewissenhaftigkeit und Tugend zu bestärken[3]. Lucian hat die Christen

---

[1]) Bereits das zweitälteste Martyrium, welches wir kennen, das des Zebedäiden Jacobus, ist von Clemens Alex. in den Hypomnematen so erzählt worden (s. Euseb. II, 9), daß der Ankläger sich bekehrte und mit dem Apostel zusammen hingerichtet worden ist. — Während alle Christen im öffentlichen Bekenntnis des Glaubens vor der Obrigkeit den Höhepunkt der christlichen Sittlichkeit erkannten, trug der sektiererische Christ Heracleon eine andere Meinung, die ihm freilich sehr übel genommen worden ist, vor. Er behauptete, daß jenes Bekenntnis mit dem Wort auch heuchlerisch sein könne, und daß das stetige Bekenntnis in Werken und Handlungen, die dem Glauben entsprechen, das Entscheidende sei (Clemens Alex., Strom. IV, 9, 71 f.).

[2]) So wahrscheinlich von Fronto, dem Lehrer M. Aurels (s. den Octavius des Minucius), auch von Apulejus, wenn die Metamorph. IX, 14 geschilderte Frau („omnia prorsus ut in quandam caenosam latrinam in eius animam flagitia confluxerant") eine Christin war („spretis atque calcatis divinis numinibus invicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum"). Ein Gemisch von Demut und Frechheit hat der Rhetor Aristides in der christlichen Lebensweise gesehen und sie der der Juden in dieser Beziehung gleichgestellt (Orat. 46). Das ist der empfindlichste Vorwurf; einen ähnlichen hat Celsus erhoben; s. im 3. Buch Kap. 5.

[3]) „Adfirmabant autem [scil. die Christen im Verhör] hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent."

so geschildert, daß sie als leichtgläubige Schwärmer, aber auch als Leute von Reinheit, Opferwilligkeit und von Todesmut erscheinen. Epictet und M. Aurel haben den letzteren anerkannt[1]. Am wichtigsten aber ist das Zeugnis des scharfblickenden Arztes Galen. Er sagt in der Schrift de sententiis politiae Platonicae[2]: „Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent, ut instituantur parabolis. veluti nostro tempore videmus homines illos, qui Christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse. hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. sunt enim inter eos et feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint[3]; sunt etiam qui in animis regendis coërcendisque et in acerrimo honestatis studio eo progressi sint, ut nihil cedant vere philoso-

[1]) Beide freilich mit einer Einschränkung; Epictet sagt, daß die Galiläer die ἀφοβία vor den Tyrannen „gewohnheitsmäßig" hätten (Arrian., Epictet. diss. IV, 7, 6), M. Aurel behauptet, die christliche Todesbereitschaft stamme aus Ostentation (Med. XI, 3).

[2]) Arabisch erhalten in der Hist. anteislam. Abulfedae (ed. Fleischer p. 109); s. dazu Kalbfleisch in der Festschrift für Gomperz, 1902, S. 96 f. Norden, Kunstprosa S. 518 f.

[3]) Von Justin an — wahrscheinlich schon früher — haben die Christen den Heiden gegenüber immer wieder auf die Gruppe ihrer Brüder und Schwestern hingewiesen, die sich der Ehe ganz enthielt oder nach einmaliger Ehe nicht wieder zur Ehe schritt oder innerhalb der Ehe auf den Geschlechtsverkehr verzichtete. Augenscheinlich rechneten sie darauf, daß eine solche Lebensweise auch bei ihren Gegnern Beifall und Bewunderung finden werde (auch Selbstentmannungen fehlten nicht, s. das Beispiel des Origenes und den Versuch, von welchem Justin, Apol. I, 29 berichtet). Schwerlich haben sie sich dabei verrechnet; denn die Religionsphilosophie des Zeitalters war asketisch. Doch ungeteilt war der Beifall auch der sittlich Strengen nicht. Der Heide bei Macarius Magnes (Porphyrius) III, 36 führt dem Paulus zu Gemüte, daß er I Tim. 4, 1 die tadelt, welche die Ehe verbieten, selbst aber I Cor. 7 die Jungfräulichkeit empfiehlt, obgleich er bekennen muß, kein Herrnwort über die Jungfrauen zu besitzen. „Tut also nicht der, welcher wie eine Jungfrau lebt, unrecht und ebenso der, welcher sich nach der Weisung irgendeines schlechten Menschen der Ehe enthält, da sie doch von Jesus kein Gebot über das jungfräuliche Leben haben? Und wie dürfen einige Frauen, welche jungfräulich leben, so gewaltig Rühmens davon machen und behaupten, sie wären des heiligen Geistes voll, wie die, welche Jesum gebar?" — Die mißtrauische Beurteilung des Geschlechtsverkehrs (auch des ehelichen) bei den alten Christen zeigt sich von Paulus an auf der ganzen Linie; besonders charakteristisch sind hier die apokryphen Apostelgeschichten (mit den Acta Pauli beginnend), die die populären Stimmungen widerspiegeln. Folgende Tatsachen mögen hier zusammenstehen: (1) Die Ehe wird als Konzession an die Schwachheit gerade noch geduldet, (2) die Einschränkung oder gänzliche Enthaltung des Geschlechtsverkehrs in der Ehe wird angeraten und dringlich empfohlen, (3) die zweite Ehe wird

phantibus[1]." Ein unbestocheneres und glänzenderes Zeugnis für die Sittlichkeit der Christen kann kaum gedacht werden. Übrigens hat auch Celsus, der ihnen sehr mißgünstig ist, das sittliche Leben der Christen nicht bemängelt. Dumpf, niedrig, kläglich ist zwar nach Celsus alles bei ihnen, aber die Moralität, die unter solchen Umständen möglich ist, spricht er ihnen nicht ab. —

Wie seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts der Beweis „des Geistes und der Kraft" zurücktritt, so hört auch die ungeheuere sittliche Anspannung auf und macht allmählich einer Moralität Platz, die sich an das weltliche Leben anschmiegt und Verfolgungen nicht mehr gewachsen ist[2]. Die Stadien dieses Prozesses, der seine Anfänge schon im 2. Jahrhundert hat und bei der Frage einsetzte, ob und welche Sünden nach der Taufe vergeben werden können, können hier nicht dargelegt werden. Es muß die Bemerkung genügen, daß seit c. 230 in vielen Gemeinden nach dem Vorgang der römischen die groben Fleischessünden vergeben wurden, seit dem Jahre 251 in den meisten Gemeinden sowohl diese als die Sünden der Idololatrie. Damit war der Kreis geschlossen: nur in einigen Fällen wurden Verbrechen von besonderer Scheußlichkeit nicht vergeben, der Betreffende also in die Gemeinde nicht wieder aufgenommen. Daß die christlichen Gemeinden samt ihren Bischöfen und ihrem Klerus bereits um das Jahr 220 in sittlicher Hinsicht das nicht mehr waren, was sie früher gewesen waren — obgleich uns der Hirte des Hermas zeigt, wieviel Schlimmes auch damals schon zu bekämpfen war —, geht aus den letzten Schriften Tertullians („Nostrorum bonorum status iam mergitur", de pudic. 1) und aus vielen beißenden Bemerkungen des Origenes in seinen Kommentaren klar hervor. Dennoch aber hörten sie nicht auf, sich durch ihre Sittlichkeit von den anderen Vereinen im Reiche und vor den städtischen Bevölkerungen auszuzeichnen (Origenes betont das Celsus gegenüber ausdrücklich;

---

als *εὐπρεπὴς μοιχεία* bezeichnet, (4) die Jungfrauen werden überredet, in diesem Stande zu bleiben, (5) an die Stelle der Ehen treten platonische Bündnisse („virgines subintroductae") mit kühnsten Wagnissen. S. dazu Tertull., de resurr. 8: „virginitas et viduitas et modesta in occulto matrimonii dissimulatio et una notitia eius." Das sind in absteigender Reihenfolge die vier Formen geschlechtlicher Enthaltsamkeit.

[1]) Natürlich verurteilt Galen den Glauben der Christen als Hartnäckigkeit im Festhalten an völlig Unbewiesenem; *περὶ διαφορᾶς σφυγμῶν* II, 4: *ἵνα μή τις εὐθὺς κατ' ἀρχάς, ὡς εἰς Μωυσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένος, νόμων ἀναποδείκτων ἀκούῃ.* III, 3: *θᾶττον ἄν τις τοὺς ἀπὸ Μωυσοῦ καὶ Χριστοῦ μεταδιδάξειεν ἢ τοὺς ταῖς αἱρέσι προστετηκότας ἰατρούς τε καὶ φιλοσόφους.*

[2]) Die Zahl der Lapsi in den Verfolgungen unter Decius und Diocletian war außerordentlich groß; aber schon Tertullian spricht (Scorp. 1) von „Leuten, die nur bei günstigem Wind, wenn es ihnen gefällig ist, Christen sind."



s. III, 29. 30), und die Bußgesetzgebungen aus der Zeit von dem Jahre 251 bis 325, die uns in nicht ganz geringer Zahl erhalten sind, zeigen doch das ernsteste Bestreben, die Sittlichkeit und Heiligkeit des Lebens aufrechtzuerhalten. Auf sittlich gesinnte Menschen mußten die christlichen Gemeinden trotz ihrer moralischen Depotenzierung noch immer eine mächtige Anziehungskraft ausüben.

Allein — und hier tritt uns wieder die complexio oppositorum entgegen — auch auf die sittlich dauernd Schwachen und Schwächsten mußten sie eben durch die neue Entwicklung, die sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts in ihnen abschließend vollzogen hatte, mächtig wirken. Waren sie bisher Gemeinschaften gewesen, welche die Sündenbeladenen aufnahmen, den schlimmsten Verbrecher nicht von ihrer Schwelle wiesen und ihm Vergebung bei Gott vermittelten, dann aber von ihm verlangten, daß er nun rein und heilig bleibe, so hatten sie sich jetzt, volentes-nolentes, als Gemeinschaften einer grenzenlosen Vergebung etabliert. Sie hatten neben und nach der Taufe nun ein zweites Sakrament ausgebildet; noch war es formlos, aber sie vertrauten ihm als einem formierten und hielten sich für berechtigt, es fast in jedem Falle anzuwenden: das Bußsakrament. Ob sie durch diese Entwicklung den Absichten des Stifters mehr entgegengekommen sind als die Rigoristen vor ihnen oder sich noch weiter von ihnen entfernten, mag hier auf sich beruhen — gewiß ist, daß die Anziehungskraft der christlichen Religion als Religion der Vergebung nun erst voll einsetzte. Alles kam auf die Art der Anwendung an; aber es war doch nicht nur frivoler Spott von Julian dem Apostaten, wenn er darauf hinwies, daß die christlichen Gemeinden durch die Art, wie sie Vergebung verkündigen und ausspenden, die ernste Moral schädigen und Glieder in ihrer Mitte haben, die keine andere religiöse Gemeinschaft bei sich dulden würde. Das, was Julian tadelt, hat schon in der 2. Hälfte des dritten Jahrhunderts reichlich begonnen. Wenn, wie z. Z. Cyprians in Carthago, Kleriker derselben Gemeinde in Streit miteinander geraten, werfen sie sich alsbald die schlimmsten Dinge vor, Betrug, Ehebruch, selbst Mord. Erstaunt und entrüstet fragt man sich, wenn diese Vorwürfe zu Recht bestanden haben, warum hat man den betreffenden Presbyter oder Diakon nicht längst aus der Kirche entfernt? Auf diese Frage erhält man keine Antwort. Beruhten aber alle diese fast stereotyp wiederholten Anklagen nicht auf Wahrheit, so ist die Tatsache, daß man leichtfertig den Bruder der schlimmsten Verbrechen zieh, nicht minder schlimm. Man sieht hier in eine Verwahrlosung hinein, die nicht möglich gewesen wäre, hätte sich nicht schon die Kehr-

seite der Religion der Barmherzigkeit und Vergebung in verhängnisvoller Weise geltend gemacht.

Indessen — wenn diese Vergebung auch Unwürdige traf, so ist sie damit noch nicht verurteilt, und zum Richten sind wir nicht berufen. Es muß uns genügen, festzustellen, was wir festgestellt haben, daß die christliche Religion im Laufe des 3. Jahrhunderts an ihrem Charakter, Religion der Sittlichkeit zu sein, Abbruch erlitten hat, daß sie aber in ihrer Anziehungskraft dadurch gewiß nicht vermindert worden ist; denn als Religion, die stetig Vergebung vermittelt, wurde sie nun aufgesucht. Es waren jetzt freilich z. T. andere Kreise als bisher, die sich an sie wandten.

Noch aber ist eines Doppelten zu gedenken, um die hier gegebenen Grundzüge nicht lückenhaft erscheinen zu lassen. Erstlich, die von den meisten Gnostikern befolgte These, die Menschen seien ihren sittlichen Anlagen nach qualitativ verschieden, und deshalb müsse auch ihr sittliches Verhalten und die Moral, die man ihnen zumuten könne, verschieden sein, ist von der Kirche nicht gebilligt worden[1]. Aber die Unterscheidung einer Sittlichkeit der Vollkommenen und einer noch ausreichenden Sittlichkeit ist uralt und stets festgehalten worden. Selbst bei Paulus finden sich deutliche Spuren dieser Betrachtung neben einer streng einheitlichen Auffassung. Die katholische Lehre von den „praecepta" und „consilia" hat in der Heidenkirche fast von Anfang an gegolten, und die Worte der Apostellehre nach der Schilderung „der beiden Wege" drücken eine allgemeine Überzeugung aus (C. 6: *εἰ μὲν δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει*). Die Unterscheidung von „Kindern" und „Vollkommenen", die zunächst für das Gebiet der christlichen Erkenntnis gilt, gilt auch für das sittliche Gebiet; denn sie hängen aufs engste zusammen[2]. Christliche Heroen, nämlich Asketen, Besitzlose u. s. w., hat es stets gegeben, und sie wurden besonders hoch verehrt (s. o.); ja sie mußten schon im nachapostolischen Zeitalter gewarnt werden, sich nicht zu überheben

[1]) Es ist auffallend, daß die Werbekraft dieser (gnostischen) Ideen nicht stärker war als sie gewesen zu sein scheint. Allein als sie auf christlichem Boden Bürgerrecht begehrten oder eindrangen, war die starke kirchliche Organisation dort schon vorhanden, und der Gnostizismus vermochte es nicht mehr, sie zu brechen oder eine rivalisierende Einrichtung zu schaffen.

[2]) Die Asketen sind nicht nur die „Vollkommenen", sondern auch die eigentlichen „religiosi" — so schon Origenes, s. Hom. II in Num. (t. 10 p. 20), wo die virgines, continentes etc. als die bezeichnet werden, „qui in professione religionis videntur". Man vgl. hierzu Hom. XVII in Luc. (t. 5 p. 151) zu I Cor. 1, 2: „Memini cum interpretarer I Cor. 1, 2 dixisse me diversitatem ecclesiae et eorum qui invocant nomen domini. puto enim monogamum et virginem et eum, qui in castimonia perseverat, esse de ecclesia



oder zu prahlen (s. Ignat. ad Polyc. 5: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο,* cf. I Clem. 38: *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ ἤτω καὶ μὴ ἀλαζονευέσθω*). In den urchristlichen Asketen hat das Mönchtum seine Vorstufe.

Zweitens — die Wahrhaftigkeit in bezug auf das Wirkliche leidet in jeder Religion ebensoleicht Schaden wie die Gerechtigkeit, und an jede Religion haftet sich der Fanatismus, die Kritiklosigkeit und der Schwindel. Die Blätter der Kirchengeschichte von den ältesten Zeiten an wissen davon zu erzählen. In den meisten Fällen, bei allen den Wundern, die nicht geschehen, den Visionen, die nicht gesehen, den Stimmen, die nicht gehört, den Büchern, die von den angeblichen Verfassern nicht geschrieben worden sind, können wir heute nicht mehr entscheiden, wo der Selbstbetrug aufhört und wo der Betrug anfängt, wo die Schwärmerei zur Methode wird und die Methode zur gewohnheitsmäßigen Täuschung; ebenso wie wir in der Regel nicht zu entscheiden vermögen, wo die herbe Exklusivität zur Ungerechtigkeit und zum Fanatismus wird. Wir müssen uns begnügen, festzustellen, daß solche Fälle leider nicht selten waren, und daß sie zugenommen haben. Auch das hat im 3. Jahrhundert und auch schon im zweiten nicht gefehlt, was man Priesterbetrug und Wunderschwindel nennt. Nicht nur in einigen gnostischen Konventikeln, wo man Wasser in Wein (Marcosier) und Wein in Wasser (Bücher Jeû) verwandelte, sind sie zu finden, sondern auch in der großen Kirche.

Das Christentum als Religion des Geistes und der Kraft barg aber noch ein Element in sich, das von höchster Bedeutung geworden ist und in besonderer Weise die Originalität dieser Religion zum Ausdruck bringt — das ist die Ehrfurcht vor Niedrigkeit, Schmerz, Leiden und Tod und die heldenhafte Umbiegung dieser Hemmnisse in Sieg und Triumph. Das Leben des Erlösers und sein Kreuz waren die großen Kräfte und Paradigmen für die Entstehung und Einübung jener Ehrfurcht, die mit Geduld und Hoffnung vermählt, jeden äußeren Widerstand niederwarf, in dem Leiden den Weg zur Gottheit verehrte und so inmitten der Feinde triumphierte. „Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist — diese ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte.

---

dei, eum vero, qui sit digamus, licet bonam habeat conversationem et ceteris virtutibus polleat, tamen non esse de ecclesia et de numero, qui non habent rugam aut maculam aut aliquid istius modi, sed esse de secundo gradu et de his qui invocant nomen domini, et qui salvantur quidem in nomine Iesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo."



Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen[1]." Das Tiefste, was in der Christenheit nach Seiten der Entwicklung des sittlichen Gemüts, voll Kraft und voll Zartheit, hervorgebracht worden ist, hat hier seine Wurzel, und es hebt sich als ein durchaus Originales von ähnlichen Ansätzen in einigen Philosophenschulen (z. B. den zynischen) ab. Worte freilich sind dieser Stimmung erst viel später — von Augustin ab — verliehen worden.

Aber wie auch das Göttlichste auf Erden seinen Schatten hat, so ist auch jene Ehrfurcht nicht ohne einen solchen. Nicht nur die neue Ästhetik, die hier entstand, mußte — weil die Aufgabe unlösbar war — eine Ästhetik des Niedrigen, des Todes und seiner häßlichen Reliquien werden, also eine Nicht-Ästhetik, bis endlich in sehr viel späterer Zeit die Ästhetik des Seelenschmerzes und des Entzückens in dem Leid gefunden war, sondern auch hier stellte sich Routine und Konventionelles ein, und das Tiefste und Verehrungswürdigste wurde durch Gewohnheit, profane Rede, mechanische Überlieferung und rituelle Übung entgeistet und widerlich[2]. Aber so stark man das häßliche Phlegma dieser neuen Stimmung empfinden und so empört man es verurteilen mag — man soll nicht vergessen, daß es der Schatten der tiefsten und zugleich heldenmütigsten Erhebung der Seele ist, ja der Religion selbst in ihrer reifsten Entwicklung.

---

## Sechstes Kapitel.

## Die Religion der Autorität und der Vernunft, der Mysterien und der transzendentalen Erkenntnisse.

### 1.

„Einige Christen [also nicht alle] wollen nicht einmal Rechenschaft geben noch nehmen über das, was sie glauben; sie halten sich an die Parole: ‚Prüfe nicht, sondern glaube' und ‚Dein Glaube wird dich retten'. ‚Ein Übel ist die Weisheit in der Welt, ein

---

[1]) Goethe, Wanderjahre Bd. 24 S. 243.

[2]) Auch hier hat Goethe (a. a. O. S. 255) das treffende Wort gesprochen: „Wir ziehen einen Schleier über diese Leiden (die Leiden Christi vornehmlich), eben weil wir sie so hoch verehren; wir halten es für eine verdammungs-

Gutes aber die Torheit.'" So hat Celsus (I, 9) von den Christen geschrieben. Dieselbe Charakteristik hat er noch öfters in seiner Streitschrift vorgebracht und variiert; s. I, 12: „Wie sie gewohnt sind, sprechen sie: ‚Untersuche nicht.'" I, 26 f.: „Jesu verderbliches Wort hat die Menschen betrogen; freilich bei seinem idiotischen Charakter und seinem Mangel an Beredsamkeit hat er fast nur Idioten gewonnen[1]." III, 44: „Folgende Vorschriften gelten bei den Christen, ja sogar bei den verständigeren: ‚Wer gebildet ist, wer klug, wer weise ist, der trete nicht zu uns hinzu; denn solche Eigenschaften sind in unseren Augen schlimme Dinge. Die Unwissenden aber, die Narren und die Toren mögen herzhaft zu uns kommen!'" VI, 10 ff.: „Die Christen sagen: ‚Glaube allem zuvor, daß der, welchen ich dir verkündige, der Sohn Gottes ist.'" „Alle sind mit der gleichen Aufforderung bei der Hand: ‚Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder packe dich fort.' Von der Weisheit unter den Menschen sagen sie, sie sei Torheit bei Gott. Die Ursache davon ist, daß sie durch solche Rede nur die Ungebildeten und Einfältigen an sich ziehen wollen." Auch nach Justin werfen die Gegner den Christen vor, daß sie nur blind behaupten, aber nichts beweisen (Apol. I, 53), und Lucian (Peregr. 13) sagt von ihnen: *ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παρεδέξαντο.*

Die Charakteristik und der Vorwurf sind nicht ganz unberechtigt. Innerhalb einer bestimmten Linie der Betrachtung haben die Christen von Anfang an und stets behauptet, man habe seine Vernunft gefangen zu nehmen und in Gehorsam unter die evangelische Botschaft zu beugen. Einige von ihnen sind noch weiter vorgeschritten und haben überhaupt blinden Glauben dem Wort gegenüber verlangt. Wenn der Apostel Paulus das, was er predigt, nicht sowohl seinem Inhalte nach ins Auge faßt, als vielmehr seiner Herkunft nach — es ist Gottes Wort —, aber auch wenn er auf den Kontrast sieht, in welchem es zur Weisheit dieser Welt steht, so fordert er entschlossenen und festen Glauben, nichts anderes. „Wir nehmen alle Vernunft gefangen unter den Gehorsam gegenüber Christus" (II Cor. 10, 5) und: das Wort vom Kreuz verträgt keine *σοφία λόγου* und will als törichte Predigt gepredigt und mit dem Glauben ergriffen sein (I Cor. 1, 17 ff.). Daher warnt er auch vor den Verführungen der Philosophie (Coloss. 2, 8). Sehr viel entschlossener noch ist Tertullian vorgegangan. Er verbietet

---

würdige Frechheit, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die Tiefe des göttlichen Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, als bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint."

[1]) Doch fügt Celsus hinzu, es gebe auch etliche maßvolle, fromme, verständige und zu geistigen Umdeutungen geschickte Leute unter den Christen.

es dem Christen (de praescr. 8 ff.), das Wort: „Suchet und ihr werdet finden“ auf die Lehre überhaupt anzuwenden. „Was hat“, ruft er (l. c. c. 7) aus, „Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen. Zusehen mögen die, welche ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum eingeführt haben! Seit Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium gepredigt worden ist. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das Erste, daß wir glauben, es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben ... Nichts außerhalb der Glaubensregel wissen heißt alle Wissenschaft besitzen [1].“

So mögen viele Missionare gepredigt haben, nicht nur seit dem schweren Kampf mit dem Gnostizismus, sondern auch schon vorher. Auf den Glauben kommt es an als einen Entschluß des Willens und des Gehorsams; keine Verstandsbedenken sollen ihn stören!

So kann nur gepredigt werden, wenn zugleich eine mächtige Autorität eingesetzt wird, und sie wurde eingesetzt. Zuerst und vor allem — man vergleiche Paulus — war es die Autorität des göttlichen Offenbarungswillens, wie sich derselbe in der Sendung des Sohnes kund getan hat. Hierbei aber lagen äußere und innere Autorität ineinander und deckten sich; denn so gewiß der göttliche Wille an sich, nach Paulus, Autorität ist und sich auch als solche wirksam zu machen vermag, ohne daß man den Zweck und das Recht dieses Willens erkennt (s. Röm. 9 ff.), so gewiß ist der Apostel davon durchdrungen, daß der Gnadenwille sich innerlich verständlich macht.

Aber schon bei Paulus sind neben der in dem Kreuz Christi gesetzten äußeren und inneren Autorität auch noch andere Autoritäten vorhanden, die Glaubensgehorsam verlangen — das geschriebene Wort der heiligen Urkunde und die Worte Jesu. Auch hier soll es keine Zweifel und keine Widerrede geben.

Dennoch hat der große Apostel den Versuch gemacht, alles geistig zu durchdringen, und schließlich handelt es sich bei ihm

---

[1]) Vgl. de carne Christi 2: „Si propheta es, praenuntia aliquid; si apostolus, praedica publice; si apostolicus, cum apostolis senti; si tantum Christianus es, crede quod traditum est.“ Das „Glauben“ wurde aber dann bei den Massen (den „simpliciores“, den „simplices et idiotae“) manchmal handfester als es den Theologen — ja selbst einem Tertullian — lieb war. Die Klagen darüber bei Origenes sind zahlreich (s. z. B. de princip. IV, 8).



an keiner Stelle um ein sacrificium intellectus (s. u.). Die Sätze, die anders lauten, sind nur Schein. Sofern er Glaubensgehorsam fordert und das „Wort“ oder das „Kreuz“ als Autorität hinstellt, meint er den Glaubensgehorsam, der von jeder Religion unzertrennlich ist, mag sie noch so frei und geistig ausgestaltet sein. Aber Celsus und Tertullian belehren uns darüber, wenn es hier überhaupt einer Belehrung bedarf, daß viele Missionare und Lehrer ganz anders verfahren sind. Sie pflanzten einfach die Autorität auf, in steigendem Maße die des Bibelbuchstabens[1], bald auch die der Glaubensregel und der Kirche (die Kirche als *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* schon I Tim. 3, 15). Es ist richtig, daß sie die Autorität beider Größen, der Bibel und der Kirche, durch eine rationale Beweisführung zu stützen suchten (die der Bibel durch den Nachweis der erfüllten Weissagungen, die der Kirche durch den Nachweis der lückenlosen Tradition, die auf Christus selbst zurückführt und der kirchlichen Lehre den Wert der Worte Christi verleiht) und insofern im Grunde doch keinen blinden Glauben verlangten. Allein erstlich waren zu solchen Beweisführungen gewiß nicht alle Missionare und Lehrer fähig — es sind die gebildeten Apologeten und Polemiker, die sie führen —; zweitens kann eine innere Autorität der betreffenden Größen durch äußere Beweise nicht herbeigeführt werden. Sie bleiben doch etwas Heteronomes, und der geforderte Glaube bleibt im Grunde blinder Glaube.

Aber man würde sehr irren, wollte man annehmen, daß die runde Forderung, einfach den Autoritäten zu glauben und die Vernunft zu verabschieden, für die Mehrzahl der Menschen als starkes Hindernis bei der Annahme der christlichen Religion gewirkt hat[2]. Das Gegenteil ist sicher der Fall gewesen. Je peremptorischer und exklusiver eine Religion die Glaubensforderung geltend macht, desto zuverlässiger und sicherer scheint sie der Mehrzahl zu sein; je mehr sie ihnen die Pflicht der Verantwortung, über ihre Wahrheit nachzudenken, abnimmt, desto willkommener ist sie. Jede kräftig eingesetzte Autorität wirkt hier

[1]) Genaueres über die Bedeutung der Bibel für die Mission s. im siebenten Kapitel.

[2]) Auf hochgebildete Männer wie Celsus und Porphyrius natürlich wohl. Über Celsus s. oben; Porphyrius (der Heide bei Macarius Magnes IV, 9) schreibt zu Matth. 11, 25: „Wenn die Geheimnisse vor den Weisen verborgen sind, den Unmündigen und vernunftlosen Säuglingen aber hingeworfen werden — es müßte dann freilich auch das für die Unmündigen und Unverständigen Geschriebene deutlicher sein und nicht rätselhaft —, so ist es besser, nach Unvernunft und Unbildung zu streben. Das ist der höchste Glanzpunkt des auf Erden wandelnden Christus, vor den Weisen den Strahl der Erkenntnis zu verbergen, den Unverständigen aber und den kleinen Kindern ihn zu enthüllen.“

als Beruhigung; ferner aber: gerade die paradoxesten Glaubenssätze, welche jeder Erfahrung und vernünftigen Überlegung spotten, sind die willkommensten; denn sie scheinen die Gewähr zu bieten, daß hier nicht nur Menschliches und daher Unzuverlässiges dargereicht wird, sondern göttliche Weisheit. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“, gilt nicht nur von den Mirakeln, es gilt auch von den mirakulösen Lehren, die man nur in blindem Glauben und Gehorsam sich anzueignen vermag.

Allein solange die Autoritäten in Büchern und Lehren bestehen, ist die letzte Beruhigung, die gesucht wird, noch nicht erreicht. Der Sinn solcher Lehren bleibt immer mit einem Zweifel behaftet, und ihr Spielraum unsicher, vor allem aber: ihre Anwendung auf die Fragen der Gegenwart ist oft schwierig und führt zu peinlichen und erschütternden Kontroversen. Die letzte Beruhigung für den „blinden Glauben“ ist erst dann gegeben, wenn die Autorität eine lebendige ist, leicht befragt werden kann und prompt antwortet. Eine solche Autorität gab es in den ersten Generationen der Christenheit nicht; aber langsam bildete sie sich im Laufe des 2. Jahrhunderts und bis zur Mitte des dritten heran: die Autorität der im Episkopat repräsentierten Kirche. Sie verdrängte die anderen Autoritäten nicht, den Heilswillen Gottes und die heilige Schrift; aber indem sie sich neben sie stellte, schob sie sie zurück: die auctoritas interpretativa ist stets die höchste und eigentliche Autorität. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts waren Kirche und Episkopat soweit entwickelt, daß sie wie heilige Autoritäten funktionierten. Erst seit dieser Zeit hat die Verbreitung der Kirche den großen Aufschwung genommen; nunmehr wurde sie Massenkirche. Zwar auch das lebendige Autoritätssystem der Kirche hatte noch seine Mängel und Lücken — unter Umständen funktionierte es sehr langsam oder konnte überhaupt nicht in Wirksamkeit gesetzt werden —, aber für die Massen bestanden diese Mängel nicht. Sie schauten in dem Bischof, in dem Priester, ja in dem Kirchengebäude und dem Kultus das Heilige und Autoritative, dem sie sich unterwarfen, unmittelbar an. Dieser Zustand herrschte schon zwei Generationen lang, als Constantin das Christentum anerkannte und privilegierte. Diese Kirche mit der ungeheuren Autorität, die sie über die Massen hatte, privilegierte er, und diese Christen erklärte er für die Stützen des Thrones, die in gehorsamem Glauben den Bischöfen anhingen und sich ihrer gottverordneten Autorität nicht widersetzten. Das Christentum mit seinem blinden Glauben, welches Celsus schildert, ist das Christentum, das „gesiegt“ hat. Wann hätte auch jemals ein Staat ein positives Interesse für eine andere Art von Religion gezeigt?

2.

Das Christentum ist complexio oppositorum. Derselbe Paulus, der die Vernunft gefangen nehmen heißt, verkündigt, daß im Gegensatz zum Polytheismus das Christentum der „vernünftige Gottesdienst" (Röm. 12, 1: *λογικὴ λατρεία*) sei, und erklärt, daß, was den Heiden als Torheit am Kreuze Christi erscheine, eben nur ihnen, die da verblendet seien, so erscheine; in Wahrheit sei die christliche Predigt die tiefste Weisheit. Ferner aber erklärt er, daß sie nicht nur im Jenseits als Weisheit uns aufgehen werde, sondern daß sie schon jetzt von den Gläubigen als solche erkannt werden könne, und daß er die „Vollkommenen" unter ihnen in sie einführen werde[1]. Diese Zusage (z. B. I Cor. 2, 6 f.: *σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*) hat er wahr gemacht und doch den Kindern und Schwachen am Geiste die Weisheit nicht vorenthalten. Zwar nicht alles kann und darf er sagen, was ihm an dem Worte Gottes und dem Kreuze Christi aufgegangen ist — *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην* —, aber in Spekulation und Geschichte hat er sich bewegt und aus der „Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes" reichlich geschöpft. Mit ihm empfindet man die Freude des Denkers, der die Gedanken Gottes nachdenkt und gewiß ist, daß er in, mit und durch seinen Glauben aus der Finsternis zum Licht, aus dem Verworrenen, Undurchsichtigen und Lastenden zu befreiender Klarheit gekommen ist.

„Wir sind aus der Finsternis zum Licht empor gerettet worden" — das ist der Jubelruf eines Chors von Christen in jenen ersten Jahrhunderten gewesen. Es war die intellektuelle Wahrheit und Klarheit, deren sie sich freuten und rühmten. Wie eine lastende Nacht erschien ihnen der Polytheismus; nun war er von ihnen genommen; die helle Sonne stand am Himmel! Wohin sie auch schauten, alles empfing durch den geistigen Monotheismus, empfing von dem lebendigen Gott Klarheit und Gewißheit. Man lese den I. Clemensbrief[2] oder den Anfang

---

[1]) Über die „Vollkommenen" s. o. S. 186. Sie bilden für Paulus eine besondere Kategorie. Die Unterscheidung ist dann namentlich von den Alexandrinern scharf ausgeprägt und eine christliche Lehre für die Vollkommenen (die „Wissenden"), eine andere für die Gläubigen ausgebildet worden. Auch von Christus selbst erzählte man in Alexandrien (nicht nur bei den Gnostikern), daß er eine Geheimlehre für die Vollkommenen seinen vertrauten Aposteln übergeben und für ihre Fortpflanzung gesorgt habe, s. Clemens Alex. bei Euseb., h. e. II, 1: *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκεν τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν κτλ.*

[2]) Besonders c. 19 ff.

der clementinischen Predigt[1] oder den Barnabasbrief[2] oder höre die Apologeten oder studiere den alexandrinischen Clemens und Origenes. Sie richten ihren Blick auf die Natur und freuen sich der gesetzmäßigen Einheit ihrer Bewegung: Himmel und Erde sind ihnen Zeugen der Einheit und Allmacht Gottes. Sie blicken auf die Anlagen und die Ausstattung des Menschen und schauen in ihnen die Züge des Schöpfers. Sie preisen in der Vernunft und Freiheit des Menschen seine unermeßliche Güte. Sie vergleichen die Offenbarungen Gottes, den göttlichen Willen, mit dieser Vernunft und Freiheit, und siehe da — alles stimmt harmonisch zusammen: nichts wird dem Menschen auferlegt, was nicht schon in ihm liegt, nichts offenbart, was nicht bereits in seinem inneren Bestande gegeben ist. Die lange verschüttete natürliche Religion, die Religion *μετὰ λόγου* ist wieder aufgedeckt[3]! Sie blicken auf Christus, und wie Schuppen fällt es von ihren Augen: das was in ihm tätig war, ist der Logos, derselbe Logos, durch den die Welt geschaffen ist, mit dem das geistige Teil des Menschen durch ein geheimnisvolles Band unlöslich verbunden ist, der in der Geschichte gewirkt hat, in allen Guten und Edlen, der zuletzt notwendig seine ganze Kraft offenbaren mußte, damit alle Hemmungen und Störungen schwänden, in die der Mensch, das so herrlich geschaffene, aber so schwache Wesen, geraten war. Sie blicken endlich auf den Lauf der Geschichte, auf den Anfang, die Mitte und das Ende, und alles strebt zusammen, vereinigt sich zu einem herrlichen Aufstieg und zu einem noch herrlicheren Abschluß. Die kreatürliche Freiheit, den Verlockungen der Dämonen unterliegend, hat Störungen angerichtet, aber sie werden allmählich durch die Kraft des Logos-Christus überwunden: an dem Anfang der Geschichte stand eine kindliche Menschheit, voll guter, göttlicher Anlagen, aber noch unerprobt und der Versuchung zugänglich; an ihrem Ende wird eine vollendete Menschheit stehen, fähig und würdig, in die Unsterblichkeit einzugehen. Vernunft, Freiheit und unsterbliches Wesen werden Recht behalten gegenüber Irrtum, Verfehlung und Verderbnis.

Das war das Christentum vieler, eine helle, freudige Sache, die Lehre der reinen Vernunft. Nicht Last für den Verstand war die neue Lehre, sondern Befreiung. Nichts Fremdes trägt sie der Vernunft zu, sondern klärt sie über ihren eigenen verdunkelten

---

[1]) II Clem. 1, 4 ff.: *τὸ φῶς ἡμῖν ἐχαρίσατο . . . πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ προσκυνοῦντες λίθους καὶ ξύλα καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκόν, ἔργα ἀνθρώπων . . . ἀμαύρωσιν οὖν περικείμενοι καὶ τοιαύτης ἀχλύος γέμοντες ἐν τῇ ὁράσει ἀνεβλέψαμεν.* Ähnliche Stellen sind sehr häufig.

[2]) Man vgl. das erste Kapitel und c. 2, 2 f.

[3]) Vgl. Justins Apologie, Tertullians Traktat de testimonio animae u. a.

Inhalt auf. Das Christentum ist göttliche Offenbarung, aber es ist zugleich die reine Vernunft, die wahre Philosophie.

So haben es die meisten Apologeten erfaßt; sie haben zu zeigen versucht, daß der gesammte Inhalt des Christentums sich diesem Gedanken unterordnet. Was sich nicht fügte, das schlossen sie aus, aber verwarfen es nicht, sondern deuteten es vermittelst der „wissenschaftlichen" Methode, nämlich der pneumatisch-allegorischen, um oder stellten es in den großen Beweisapparat ein (den Weissagungsbeweis). Was sachlich wertlos oder anstößig erschien, wurde so entweder weggeräumt oder erhielt einen formalen Wert als Bestandteil eines frappierenden, die Göttlichkeit des Christentums bestätigenden Beweises. Es ist hier nicht möglich, im einzelnen die vernünftige Philosophie, die so entstand, zu entwickeln[1]; aber es genügt auch für unsere Zwecke, zu konstatieren, daß es eine hervorragende Gruppe von christlichen Lehrern bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts — denn auch Lactantius gehört zu ihnen — gegeben hat, die das Christentum in dieser Weise gefaßt haben. Sie haben sich als Apologeten und auch als Lehrer vom Katheder herab eifrig an der Mission beteiligt; Justin hatte z. B. seine „Schule", ebenso Tatian[2]. Auch die Hoftheologen in der Umgebung Constantins huldigten dieser Denkweise. Die Erlasse des Kaisers, wo sie auf das Christentum eingehen, und vor allem seine Rede an den Syllogus der Heiligen sind von ihr getränkt[3]. Eusebius, wenn er die neue Religion dem großen Publikum verständlich machen will, schildert er sie als die Religion der Vernunft und der Klarheit; man lese das erste Buch der Kirchengeschichte und die Vita Constantini samt Zubehör.

---

[1]) In meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I[3] S. 462—507 habe ich versucht, sie darzulegen.

[2]) S. die Acta mart. Justini und seine Apologie. Von Tatian wissen wir, daß er den Rhodon zum Schüler gehabt hat (Euseb. V, 13).

[3]) Die „Rede" Constantins ist vielleicht — auch abgesehen von ihrem Autor — die eindrucksvollste Apologie, die geschrieben worden ist (über ihre Echtheit s. meine Chronologie Bd. 2 S. 116 f. und Wendland, Philol. Wochenschr. 1902 Nr. 8), eindrucksvoll für halbgebildete Leser, d. h. für das gebildete Publikum, wie es damals war. Sehr wirkungsvoll ist es, wie als Schlußeffekt die (gefälschte) Sibyllenweissagung und die (interpolierte) Ekloge Vergils verwendet und die Regierung des Kaisers in Kontrast zu den früheren Regierungen gesetzt wird. Das hier vorgeführte Christentum ist exklusiv — selbst Socrates findet keine Gnade, und Plato wird nicht nur gelobt, sondern auch hart getadelt (c. 9) — und ist doch mit dem Neuplatonismus vermählt. Der Sohn Gottes ist als solcher und als Christus stark in den Vordergrund geschoben; er ist Gott, Gottes Sohn und Held eines wahrhaftigen Mythus zugleich. Alles aber erscheint in einer gewissen spekulativen Schwebe, der eine echauffierte, blumenreiche, aller Schärfe ermangelnde Sprache entspricht.

„Supranaturalistische Rationalisten“ könnte man mit einem Kunstausdruck der modernen Kirchengeschichte alle diese einflußreichen Lehrer nennen; sofern aber die Offenbarung etwas Stetiges ist, was mit der Schöpfung begonnen, niemals gefehlt hat und sich harmonisch der menschlichen Anlage anschmiegt, ist im Grunde der Ausdruck „supranaturalistisch“ kaum am Platze. Ein reiner religiöser Rationalismus entstand hier, begleitet von einem eigentümlichen Geschichtsbilde, dessen letzte zukünftige Erscheinungen freilich zu dem gemessenen Verlaufe der früheren nicht recht paßten. Justin, Commodian und Lactantius belehren uns, wie man den rationalistischen Moralismus mit der alten Apokalyptik zusammengeschweißt hat, ohne an der Stilmischung, die so entstand, Anstoß zu nehmen.

3.

Indessen Autorität und Vernunft, blinder Glaube und helle Erkenntnis, sie umfassen noch nicht alle Formen, in denen das Christentum vorgetragen wurde. Dieses Zeitalter, in seiner geistigen Haltung und seinen religiösen Bedürfnissen so mannigfaltig zusammengesetzt, wollte auch im Christentum keine Form entbehren, die Träger eines religiösen Wertes zu sein vermochte. Und die komplizierte Epoche machte auch den einzelnen in seinen Bedürfnissen kompliziert. Derselbe Mann, der nach einer Autorität verlangte, der er sich blindlings unterwerfen wollte, verlangte oft gleichzeitig nach einer vernünftigen Religion, und wenn er beides erhalten hatte, war er noch nicht zufrieden, sondern begehrte Weiteres, sinnliche Unterpfänder, die ihm das Heilige leibhaftig vorstellen sollten, und Symbole mit geheimnisvollen Kräften. Doch — war es nur damals so, waren es nur die Menschen jenes Zeitalters, welche nach solchen Dingen strebten?

Aus der Urzeit der christlichen Religion hatten zwei äußere heilige Handlungen, nicht mehr und nicht weniger, die Verkündigung dieser Religion begleitet, die Taufe und die Feier des Abendmahls. Was sie ursprünglich bedeutet haben und bedeuten sollten, das können wir beiseite lassen. Sobald wir sie auf heidenchristlichem Boden sehen, steht ihre Bedeutung wesentlich fest: es sind — obgleich der christliche Gottesdienst ein Dienst im Geist und in der Wahrheit sein soll — effektive heilige Handlungen; sie enthalten Sündervergebung, Erkenntnis und ewiges Leben[1]. Gewiß, die Elemente Wasser, Brot und Wein sind Symbole, und nicht im Äußeren spielen sich die Vorgänge ab; aber die Symbole bringen der Seele das, was sie bedeuten, wirk-

[1]) S. das Johannesevangelium, den Johannesbrief und die Apostellehre (Abendmahlsgebete).

lich. Ein jedes Symbol steht mit der Sache, die es bedeutet, in einem mysteriösen, aber realen Zusammenhang.

Wasser, Brot und Wein als heilige Elemente, Untertauchen in das Wasser, damit die Seele gebadet und gereinigt werde, Brot und Wein als Leib und Blut, als Leib und Blut Christi, als Nahrung der Seele zur Unsterblichkeit, Wasser und Blut — diese Sprache verstand das Zeitalter. Der massive Realist verstand sie, aber der sublimste Spiritualist verstand sie nicht weniger. Die beiden sublimsten Spiritualisten der Kirche, Johannes und Origenes, sind die tiefsinnigsten Mysteriosophen gewesen, und die großen gnostischen Theologen haben ihre abstraktesten Theosopheme an realistische Mysterien angeschlossen; sie alle sind Theologen der Sakramente. Christus hat die Güter, die er gebracht hat, an Symbole als an Vehikel und Träger angeschlossen, ja in sie versenkt: wem die Weihe des heiligen Symbols zu teil wird, der hat damit die Gnade. Das war eine von unzähligen Mysterien her geläufige Sache: in und mit der körperlichen Applikation wird die Weihe, die Gnade, in die Seele gegossen. Es ist wie eine prästabilierte Harmonie, nein, die Verbindung ist noch inniger. Der Satz der späteren Scholastiker: „Sacramenta continent gratiam", ist so alt wie die Heidenkirche; er ist noch älter als sie; er war längst da, bevor sie existierte.

Die christliche Religion war verständlich und eindrucksvoll, weil sie Sakramente brachte[1]; ohne die Mysterien hätten es die

[1]) Das Abendmahl als Essen und Trinken von Fleisch und Blut hat freilich auch manchen abgestoßen. Merkwürdig ist die Kritik des heidnischen Philosophen (Porphyrius) bei Macarius Magnes III, 15. Das Mysterium des Abendmahls, wie es die Synoptiker überliefern, tastet er nicht an, aber zu Joh. 6, 54 („Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr kein Leben in euch") bemerkt er:

„Ist denn dies nicht tierisch und widersinnig, ja vielmehr widersinniger als aller Widersinn und tierischer als tierische Roheit, daß ein Mensch Menschenfleisch essen und seines Stammesgenossen und Verwandten Blut trinken und dafür das ewige Leben bekommen soll? [Man erinnere sich, daß Porphyrius Gegner des Fleisch- und Blutgenusses überhaupt war]. Denn sage mir: welch größere Roheit könnt ihr noch, wenn ihr dies tut, in das Leben einführen? Welch ein Verbrechen werdet ihr noch aufbringen, das fluchbeladener wäre als diese ekelhafte Ruchlosigkeit? Das Ohr erträgt es nicht, ich meine noch gar nicht die Handlung, sondern nicht einmal den Namen dieses völlig unerhörten fremdartigen Frevels. Nicht einmal die Phantasiegebilde der Erinyen haben jemals, selbst in außergewöhnlicher Lage, den Menschen solche Schuld vorgespiegelt; nicht einmal die Potidäer hätten, wenn nicht unmenschlicher Hunger sie entkräftet hätte, dergleichen zugelassen. Von einem Thyestesmahl freilich weiß man, usw. [es folgen ähnliche Beispiele aus dem Altertum]. Alle diese haben, ohne es zu wollen, solchen Frevel begangen. Niemand aber hat je, im Frieden lebend, solchen

Menschen schwer gehabt, sich in sie zu finden. Wie sie gekommen sind, wer kann das sagen? Niemand ist schuldig und niemand verantwortlich. Wäre zufällig die Taufe nicht angeordnet gewesen, wäre die Wiederholung der Feier des Abendmahls nicht eingerichtet worden — und wer kann behaupten, daß sie notwendig aus dem Wesen des Evangeliums flossen? —, so hätte man aus einem Gleichnis Jesu, aus einem Wort, aus irgend einer Handlung ein Sakrament gemacht. Die Zeit der dinglichen und gar der blutigen Opfer war zunächst vorüber, sie vermißte man an den Religionen nicht mehr; aber die Zeit der Sakramente war längst nicht vorüber, sondern stand in Kraft und Blüte. Jede Hand, die sich nach der Religion ausstreckte, suchte sie in der Form des Sakraments zu ergreifen; das Auge sah Sakramente, wo doch keine waren, und die Sinne schufen sie [1].

Wasser und Blut, Brot und Wein — der Apostel Paulus ist gewiß kein Sakramentstheologe gewesen, aber ganz hat auch er sich nicht diesen Mysterien zu entziehen vermocht; man lese das 11. Kapitel des I. Corintherbriefs und erwäge, wie er über das Taufbad spekuliert hat. Aber er ist der erste und fast der letzte Theologe der alten Kirche gewesen [2], bei dem die Sakramentstheologie wirklich niedergehalten wird durch klare Gedanken und

Tisch angerichtet; niemand hat je von einem Lehrer so greuliche Lehre empfangen. Und wenn du mit deinen Erkundigungen bis nach Scythien kämest und zu den äthiopischen Macrobiern, und wenn du rings um den Rand des Ozeans reiten wolltest, so wirst du Völker finden, die Läuse und Wurzeln essen, und solche, die von Schlangen leben und Mäuse speisen, des Menschenfleisches aber enthalten sich alle. Was bedeutet nun dieses Wort? Denn wenn es auch einen mehr allegorisch-mystischen und ersprießlichen Sinn haben sollte, so muß doch der bloße Klang des Wortes, wenn er an das Ohr dringt, die Seele beleidigen und durch seine Widerlichkeit in Aufruhr versetzen . . . . . Freilich, viele Lehrer suchen Neues und Fremdartiges aufzubringen. Doch keiner unter ihnen hat eine so fremdartige, schreckliche Vorschrift erfunden wie diese, kein Geschichtschreiber, kein Philosoph, keiner unter den Barbaren, keiner unter den Hellenen der früheren Zeit. Seht nun her, was ist euch angekommen, daß ihr die Leichtgläubigen unverständig ermahnt, solchem Glauben zu folgen? Seht her, welches Unheil nicht nur gegen die Dörfer, sondern auch gegen die Städte in wildem Zuge heranstürmt! Deshalb, glaube ich, hat dies auch weder Marcus noch Lucas noch selbst Matthäus erzählt, weil sie eben der Meinung waren, daß dies Wort gesitteter Menschen nicht würdig, sondern ganz fremdartig und unpassend sei und von edler Lebensgewohnheit weit entfernt."

[1]) Spätestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist dann die Arkandisziplin teils aus pädagogischen Gründen, teils nach heidnischem Muster über die Sakramente gezogen worden; sie machte dieselben noch wichtiger und eindrucksvoller.

[2]) Nicht der letzte; denn Marcion und seine Schüler scheinen keine Sakramentstheologen gewesen zu sein.



durch rein geistige Reflexionen. Nach ihm sind bereits alle Schleusen geöffnet, und die Mysterien — mit ihnen die Mysteriosophie — strömten ein. Bei Ignatius, sechzig Jahre nach Paulus, ist bereits die ganze helle Theologie in sie hineingezogen und verschlungen. Ein Mann wie Pseudobarnabas glaubt das Tiefste zu sagen, wenn er seine Gedanken an das Wasser, das Blut und das Kreuz anschließt. Und der, welcher die geheimnisvollen Worte geschrieben hat: „Drei sind, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins" (I Joh. 5, 8), lebt in seinen Gedanken in Symbolen und Mysterien. In der „Offenbarung" sind die Symbole sämtlich nicht das, was wir Symbole nennen, sondern halbe Realitäten, das Lamm und das Blut, das Waschen und das Besprengen, das Siegel und die Versiegelung. Manches ist uns heute noch verborgen. Was bedeuten die Worte (I Joh. 2, 27) vom Chrisma und zwar vom „Chrisma", welches so vollkommene Belehrung über alles bringt, daß man weiterer Lehre überhaupt nicht bedarf?

Aber wie — ist Johannes nicht durch und durch Spiritualist, ist es Origenes nicht auch und Valentin und Basilides? Wie kann man da behaupten, daß ihre Realismen etwas anderes für sie gewesen seien als pure Symbole? Bei Johannes kann man diese Meinung mit einem gewissen Scheine verteidigen, weil wir nicht den ganzen Mann kennen, sondern nur den Schriftsteller, und auch den nur einseitig; denn unmöglich kann Johannes immer nur so gesprochen und geschrieben haben, wie in den uns erhaltenen Schriften; aber in bezug auf alle anderen, sofern wir sie von mancherlei Seiten kennen, ist die Meinung unhaltbar. Man kann das an Clemens und Origenes studieren, die uns ausreichend bekannt sind. Die Vereinigung des mysteriösen, realistischen Elements mit dem spiritualistischen ist ihnen deshalb möglich, weil sie überhaupt keine Religionsphilosophie, die auf eine Fläche übertragen werden kann, haben, sondern eine solche übereinander liegender Stockwerke[1]. Auf der höchsten Stufe verschwindet allerdings alles Realistische, ja verschwinden selbst alle geistigen Mittelwerte und -potenzen, sogar der Logos. Übrig bleiben nur Gott und die ihm stammverwandten Seelen, die sich gegenseitig in ihrem Wesen erkennen und lieben und so in eins aufgehen. Allein bis man zu diesem Abschluß gelangt, ist eine Stufenleiter zu erklimmen. Jeder Stufe entsprechen besondere Potenzen und daher auch eine eigene Theologie, Metaphysik und Ethik. Auf der untersten Stufe steht die Religion in mythologischer Form und mit den Sakramenten, deren geistiger

[1]) Sie teilen diesen Aufbau mit den idealistischen Philosophen ihrer Zeit.

Wert noch gar nicht erkannt ist. Aber auch sie ist ihnen nicht Lüge, sondern Wahrheit; sie entspricht einer bestimmten seelischen Verfassung und genügt für diese; denn sie beseligt sie. Die christliche Religion ist also bereits auf dieser Stufe Wahrheit. Später fällt das alles weg und fällt nicht weg. Es fällt weg, weil es überholt ist; es fällt nicht weg, weil es die Brüder noch brauchen, und weil die unterste Stufe einer Leiter überhaupt nicht entfernt werden kann, ohne die ganze Leiter zu gefährden.

Nach dieser kurzen Skizze muß man die Bedeutung der realistischen Sakramentstheologie für die Spiritualisten zu erkennen versuchen. Männer wie Origenes sind, von unserem Standpunkt aus, die abschreckendsten Sakraments-, Blut- und Entsühnungs-Theologen gewesen. Mit und in diesen Theorien haben sie auch einen großen Teil des Polytheismus durch eine Hintertür wieder in die christliche Theologie gebracht; denn in den unteren und mittleren Stockwerken waren Engel und Erzengel, Äonen, Halbgötter und Nothelfer aller Art nötig[1] — aus kosmologischen und soteriologischen Gründen, denn diese entsprechen sich wie der Weg AB und der Weg BA[2]. Vor allem aber konnte die Theologie dabei jedem noch so leisen Druck der populären Religion folgen, und hier liegt wohl die letzte Enthüllung dieses seltsamen Geheimnisses. Die Mysterien- nnd Stockwerk-Theologie bot das bequemste Mittel, den geistigen Charakter der Religion auf der obersten Stufe zu wahren und auf den unteren jeden erwünschten Kompromiß zu schließen. Mit Bewußtsein ist das schwerlich geschehen, es machte sich von selbst; denn mit dem ersten Ansatz, mit der Aufnahme von Sakramenten, war keimhaft schon alles gegeben[3].

---

[1]) Eine beträchtliche Zeit hindurch war es ein gegen die Juden gerichteter Vorwurf der Christen, daß sie Engeldienst trieben (Praedic. Petri bei Clemens, Strom. VI, 5; Aristides, Apol. 14; auch Celsus weiß um den Vorwurf; Engeldienst wohl auch bei den im Colosserbrief bekämpften Irrlehrern). Später ist dieser Vorwurf gegen die Christen selbst zu erheben; aber schon Justin hat unvorsichtigerweise Apol. I, 6 geschrieben: [*τὸν θεὸν*] *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν* [die letzten vier Worte werden von einigen für interpoliert gehalten] *σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

[2]) S. über den „Abstieg" und „Aufstieg" Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, in den Texten u. Unters. Bd. 15 Heft 4, 1897.

[3]) Auch die Idee, daß es Opfer und Priester geben müsse, ist von Anfang an im Heidenchristentum vorhanden gewesen — auch damals schon, als man mit Paulus nur von geistigen Opfern und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen etwas wissen wollte; s. Justin, Dial. 116: *οὐ δέχεται παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.*



Dies sind die sublimen Theologen; bei den weniger sublimen fallen die Stockwerke fort, und die sakramentalen Elemente werden plump und ungefüge einfach in die Religion eingestellt. Man lese doch, wie schon Justin, der Rationalist, im 55. Kapitel seiner Apologie vom „Kreuz" spricht; eine stärkere Superstition ist kaum denkbar. Man erwäge, wie Tertullian (de bapt. 1) vom „Wasser" spricht und seiner Affinität mit dem heiligen Geist. Man überzeuge sich, daß alle Christen einhellig dem bloßen Aussprechen des Namens Jesu und dem Kreuzeszeichen eine magische Gewalt, besonders über die Dämonen, beilegen; man lese, welche Geschichten Dionysius von Alexandrien, ein Origenesschüler, vom Abendmahl erzählt, und was Cyprian über die Mirakel der Hostie zu berichten weiß. Zählt man diese Züge und viele ähnliche zusammen, so glaubt man urteilen zu müssen, das ganze Christentum sei eine Zauberreligion und seine sakramentalen Mysterien die Hauptsache gewesen. „Ab initio sic non erat" wird man einwenden. Das mag sein, aber es muß weit zurückliegen, so weit, daß wir diese Periode von äußerster Kürze gar nicht mehr aufzufinden vermögen.

Ursprünglich waren Wasser, Brot, Wein (Leib und Blut), der Name Jesu und das Kreuz die einzigen Sakramente, Taufe und Abendmahl die einzigen Mysterien; aber dabei konnte es nicht bleiben. Alle Sakramente drängen auf Vermehrung, aus verschiedenen Gründen, auch aus philosophischen. So kamen schon in unserer Periode Sakramentalien hinzu, Salbungen und Handauflegungen, heiliges Öl usw. Allein das Wichtigste war, daß der ganze Gottesdienst in das Mysterienwesen allmählich hineingezogen wurde. Bereits im dritten Jahrhundert konnte er mit seinem feierlichen und strengen Ritual, seinen Priestern, Opfern und heiligen Zeremonien mit dem pompösesten heidnischen Kultus rivalisieren.

Indessen diese Erscheinungen dürfen nicht nur vom Standpunkt des Puritanismus aus betrachtet werden. Jede Zeit muß die Religion so fassen und aufnehmen, wie sie sie allein verstehen und für sich lebendig machen kann. Wenn die Züge der christlichen Religion, die wir in den vorhergehenden Kapiteln geschildert haben, zu Recht bestehen bleiben, wenn sie die Religion Gottes des Vaters, die Religion von dem Heilande und der Heilung, der Liebe und der Hilfleistung blieb, so war es vielleicht ein Schaden, aber gewiß kein unerträglicher, daß sie die Formen annahm, welche die Religion damals überhaupt hatte. Religion wächst wie alles Lebendige nur in Rinden, und destillierte Religion ist überhaupt keine; aber noch etwas anderes kommt in Betracht.

Wir haben oben gesehen, daß in einigen Lehrern von hohem Einfluß — haben sie doch die ganze kirchliche Theologie begründet — der Trieb und das Absehen mächtig gewesen ist, die christliche Religion rational zu fassen und sie als die vernünftige Religion darzustellen. Für die Mission und Verbreitung des Christentums war das von hoher Bedeutung. Diese Lehrer traten sofort in den Kampf gegen die zeitgenössischen Philosophen und haben, wie das Beispiel des Justin zeigt, auch Streitunterredungen mit ihnen nicht gescheut. Sie stellten fest, was man mit Socrates, mit Plato und der Stoa gemeinsam habe, zeigten, wie weit man mit ihnen gehen könne, suchten die Übereinstimmungen geschichtlich zu erklären[1] und begannen so die große Auseinandersetzung, die unvermeidlich war, wollte man nicht eine kleine Sekte bleiben, die sich um Kultur und Wissenschaft nicht kümmerte. Allein, indem man bei diesen Auseinandersetzungen rein rational verfuhr und sich in den Gedanken, das Christentum sei wasserklare Vernunft, geradezu verliebte, gab man, ohne es zu wollen, wichtige christliche Erkenntnisse preis oder schob sie doch zurück. Man wurde so ärmer und verdünnte den christlichen Glauben in bedenklicher Weise.

Diese Art von Erkenntnis war sicher nicht im Sinne des Paulus und entsprach auch nicht der Tiefe der christlichen Religion. Der Apostel hat wohl auch einmal rationale Betrachtungen stoischer Art angewendet, wenn er sie für die Apologetik brauchen konnte (s. die ersten Ausführungen im Römerbrief); aber an sie dachte er schwerlich, wenn er an die christliche *σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη* und *γνῶσις* dachte. Etwas ganz anderes schwebte ihm da vor — Vertiefung in das Wesen Gottes, wie es in Christus offenbar geworden ist, fortschreitende Erkenntnis seines Heilswillens, wie er sich in Offenbarung und Geschichte kundgetan hat, Einsicht in das Wesen der Sünde, in die Macht der Dämonen, „der Geister in der Luft", in die Herrschaft des Todes, überschwengliche Erkenntnis der Gnade Gottes und vorschauendes Wissen um das ewige Leben, alles in allem eine Erkenntnis, die

---

[1]) Darin waren die jüdischen alexandrinischen Philosophen vorangegangen, und man brauchte sie eigentlich nur abzuschreiben; aber sie boten verschiedene Erklärungsversuche, zwischen denen man zu wählen hatte. Alle diese Versuche bis auf einen waren kindlich. Angemessen war der Versuch, die Übereinstimmungen aus dem Walten desselben Logos zu erklären, der in den jüdischen Propheten und in den Philosophen und Dichtern gewirkt habe. Naiv war der Versuch, die griechischen Philosophen und Dichter als Plagiatoren zu entlarven — aber Celsus hat denselben Versuch in bezug auf Christus gewagt —; naiv und fanatisch war das Unternehmen, alle Übereinstimmungen der Philosophen mit der christlichen Lehre für Schein und Teufelswerk auszugeben.

hinaufsteigt über Throne, Herrschaften und Fürstentümer bis zu Gott selbst, und die hinuntersteigt bis in die Abgründe, aus denen wir errettet sind, die der Menschheitsgeschichte nachdenkt von Adam bis Christus, und die zugleich zu sagen weiß, was Glaube ist und was Liebe, was Sünde und was Gnade.

Diese Erkenntnisse nun — so paradox das zu sein scheint — wurden befruchtet und genährt von den Mysterien. An den Mysterien hafteten sie seit alters; mit ihnen kamen sie herüber von dem heidnischen Boden; an ihnen wuchsen sie und entwickelten sich auf dem christlichen. Es war damals so, wie es später im 16. und 17. Jahrhundert mit den Mysterien stand. Nicht die scholastischen Rationalisten trotz allem ihrem Scharfsinn haben die Wissenschaft gefördert und ihre Neugeburt begründet, sondern die Kabbalisten, die Naturphilosophen, die Alchemisten und Astrologen. Woher kommt das? Wie kann sich an den Mysterien solches entwickeln? Die Antwort ist einfach: weil sie mit dem Gefühl und der Phantasie erfaßt werden und darum beide erregen und beleben können. Die großen Spekulationen der synkretistischen Religionsphilosophie, deren Grundzüge wir oben S. 25 ff. angedeutet haben, waren auf dem Grunde von Mysterien erbaut worden (d. h. auf der Phantasie und dem Gefühl, deren Hervorbringungen man durch die Spekulation gestaltete). Die Gnostiker, welche samt und sonders keine Rationalisten waren, haben den Versuch gemacht, diese lebendigen und warmen Spekulationen auf den christlichen Boden überzuführen und doch den Prinzipat des Evangeliums aufrecht zu erhalten. Dieser Versuch konnte nicht glücken; es waren zuviel Elemente in jenen Spekulationen enthalten, die dem christlichen Geist fremd waren, und die er sich nicht gefallen lassen konnte[1]. Aber als einzelne Stücke, gleichsam zerschlagen in ihre Elemente — indessen die einzelnen Elemente sind hier vielleicht das Prius; die Verbindungen sind später — konnten sie einer produktiven, christlichen Religionsphilosophie große Dienste leisten und haben sie geleistet. Was an tieferen Gedanken seit dem Ende des 1. Jahrhunderts in der Christenheit produziert worden ist, alle die transzendentalen Erkenntnisse, alle die versuchten Ideen, die doch wertvoller sind

[1]) Zu ihnen gehörte die Trennung des Schöpfergottes (Demiurgen) und des Erlösergottes (die Erlösung entspricht nicht der Schöpfung, sondern der Emanation), die Preisgabe des Alten Testaments und seines Gottes, die dualistische Entgegensetzung von Geist und Leib, die Zerspaltung der Erlöserpersönlichkeit usw. Vor allem aber — für den Synkretisten und den Gnostiker war die Erlösung Auflösung des widernatürlich Verbundenen, für den Christen Verbindung des widernatürlich Getrennten. Von letzterem Erlösungsbegriff konnte die Christenheit nicht lassen, wollte sie nicht alles umstürzen, und er allein entsprach der Monarchie Gottes.

als logische Deduktionen, das stammt zu einem großen Teile aus dem Kontakt mit der alten Mysterienweisheit. Sie hat tiefe Gedanken entbunden und zur Aussprache gebracht. Weder kann man sie bei Johannes verkennen noch bei Ignatius noch bei Irenäus; am deutlichsten ist sie bei den großen Alexandrinern. Wertvolles und Wertloses, rein Phantastisches und Bleibendes, was nicht mehr verloren gehen kann, wogen freilich überall durcheinander; am wenigsten bei Johannes, der namentlich auch in der Form hohe Einheitlichkeit gefunden hat. Wer im Empirismus oder in der Rationalität die auch nicht versuchsweise zu überschreitenden Grenzen der Erkenntnis sieht, wird freilich diesen Ideen wenig Geschmack abgewinnen; wer aber versuchte Ideen für wertvoller hält als prinzipielle Ideenlosigkeit, wird an der an den Mysterien erwachsenen Geistesarbeit der alten Lehrer nicht vorübergehen wollen. Gewiß ist jedenfalls, daß diese Seite am Christentum, die auch fast von der Geburtsstunde an entwickelt worden ist, für die Propaganda von höchster Bedeutung war. Daß es seine Geheimnisse hatte, in sie einzudringen suchte, um sie dann wieder still zu verehren, daß es den Vollkommenen noch mehr und anderes predigte als den Einfältigen, gab ihm eine besondere Würde. Mochten die Geheimnisse, was unverkennbar ist, auf Tausende abstumpfend wirken und ihnen den Zugang zu der geistigen Religion versperren; auf andere wirkten sie belebend und beflügelten ihren Aufstieg in die übersinnliche Welt[1].

Den Aufstig in die übersinnliche Welt, die Vergottung (*θεοποίησις*) — das war das letzte und höchste Wort, und daß die christliche Religion diese jedem Gläubigen verhieß, war ihre größte Botschaft. Man weiß, wie sich in der Zeit der antiken Götterdämmerung alles auf sie zugespitzt hat. Eben deshalb mußte eine Religion, welche die Vergottung nicht nur lehrte, sondern

[1]) Mit dieser relativen Schätzung der Spekulation ist das Äußerste konzediert, was hier konzediert werden kann. Die Behauptung aber, jene „christliche“ Metaphysik, welche sich allmählich aus unzähligen fremden Erkenntnissen gebildet hat, die an das Evangelium herangerückt worden sind, sei die höchste Blüte des Christentums, ja sein eigentlicher Kern, — ist nur durch ihr hohes Alter ehrwürdig. Wäre sie richtig, so wäre Jesus Christus nicht der Stifter dieser Religion, ja nicht einmal der Vorläufer; denn weder hat er eine Religionsphilosophie offenbart, noch hat er auf solche Dinge Wert gelegt, die auf diesem Standpunkte als die Hauptsache gelten. Schon sehr frühe freilich haben die Griechen das paulinische Wort vergessen: *ἐκ μέρους γινώσκομεν .... βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, sie haben auch vergessen, daß *γνῶσις* und *σοφία* Charismen sind, ihr Ertrag also nicht das Wesen des Christentums bezeichnen kann. Unter den hervorragenden Lehrern sind sich nur Marcion, Apelles und z. T. auch Irenäus der Schranken der Erkenntnis bewußt geblieben.

bewirkte — und zwar ohne Einschränkung, auch das Fleisch nicht ausschließend — die größten Erfolge haben. Die neuere Dogmengeschichte hat gezeigt, daß die christliche Lehrentwicklung bis zu Irenäus unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden muß, wie in das Christentum der Vergottungsgedanke — der älteste Wunsch und Traum der Antike, dessen Unerfüllbarkeit einen tiefen Schatten auf ihr Fühlen und Leben gelegt hat — eindringt und die Richtlinien dieser Religion umändert, um dann alles zu beherrschen[1]. Seine urchristliche Vorstufe ist die Verheißung der Teilnahme an dem zukünftigen Gottesreich. Man ahnt auf dieser Stufe noch nicht, was sich mit dieser Verheißung verschmelzen und sie transformieren wird. Aber schon bei Paulus tritt neben den Gedanken des Gottesreichs der des ewigen Lebens in der doppelten Wendung, daß es in der Rechtfertigung bez. im Geiste gegeben sei (als unauflösliche innere Verbindung mit der Liebe Gottes), und daß es durch heilige Medien als neue Natur bereits einströme. Der vierte Evangelist hat diesen Doppelgedanken noch lebendiger erfaßt, souveräner gestaltet und die geistige und physische Immanenz des ewigen Lebens den Gläubigen verkündet. Aber noch überwiegt für ihn in der Einheit der Gläubigen mit dem Sohne und dem Vater das Moment der Liebe gegenüber dem Moment einer naturhaften Transmutation. Darum kommt er auch nur bis an die Grenze des Gedankens: „Wir sind Götter geworden." Der Ausdruck „Kinder Gottes" erscheint ihm noch immer der treffendere. Auch die Apologeten lassen noch den Vergottungsgedanken hinter dem der vollen Erkenntnis Gottes zurücktreten[2]. Aber aus der großen Epoche, in der der „Gnosticismus" bekämpft und rezipiert worden ist, tritt die Kirche mit dem sicheren Erwerbe heraus, daß sie die Vergottung als den eigentlichen Ertrag der christlichen Religion erkennt und verkündigt. Wenn sie von der „adoptio" durch Gott, von der „participatio dei" usw. spricht, meint sie zwar immer auch noch eine geistige Verbindung, aber diese hat ihre Unterlage und Wirklichkeit an einer sakramentalen, physischen Neuschöpfung: „non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii." So sprach Irenäus[3], und so verkündigten die christlichen Lehrer nach ihm. „Der Hölle wirst du entfliehen, wenn du die Kenntnis des wahren Gottes gewonnen hast; du wirst den Leib unsterblich haben und unvergänglich zusammen mit der Seele und das

---

[1]) S. meine Dogmengesch. Bd. 1[4], namentlich S. 516 ff.

[2]) Doch s. Justin, Dial. 124, welches die Parallelstelle zu der großen Ausführung im Johannes-Ev. 10, 33 ff. ist.

[3]) S. IV, 38, 4 und an vielen Stellen.

Himmelreich erhalten; du, der du auf Erden gelebt und den himmlischen König erkannt hast, wirst ein Freund Gottes und ein Miterbe Christi sein, den Begierden, Leiden und Krankheiten nicht mehr verhaftet. Denn du bist zum Gott geworden... und alles, was zum Gott-sein gehört, das hat Gott dir zu gewähren versprochen, weil du, unsterblich geworden, nun vergottet bist[1]." Das ist die Botschaft, die ein Jeder verstand und die nicht überboten werden konnte.

---

Das Christentum ist Offenbarung, die geglaubt sein will; es ist Autorität, der man gehorchen muß; es ist die vernünftige Religion, die man wissen und beweisen kann; es ist die Religion der Mysterien, der Sakramente; es ist die Religion der transcendentalen Erkenntnisse; es ist die Religion der Vergottung und des ewigen Lebens: so wurde sie verkündigt — nicht als ob der eine Missionar nur diese, der andere nur jene Seite zum Ausdruck gebracht hätte; die Darstellungen wogten durcheinander, wenn auch bald dies, bald jenes von dem einzelnen bevorzugt wurde. Mit Erstaunen vertieft man sich in eine solche Missionspredigt, und doch waren die, welche sie verkündigten, jeden Augenblick bereit, in das Bekenntnis „Ein Gott Himmels und der Erde, und Jesus der Herr" ihren ganzen Glauben zu legen und alles andere zurückzustellen.

---

Siebentes Kapitel.

# Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit).

## 1.

Das Evangelium wurde als das vollendete Judentum, als eine neue Religion und als die wiederhergestellte und auf einen abschließenden Ausdruck gebrachte Urreligion zugleich verkündigt, und zwar war es nicht nur ein einzelner, dialektisch veranlagter Missionar, der es in dieser dreifachen Gestalt predigte, sondern diese Darstellung trat in allen ausführlicheren Missionspredigten mehr oder minder deutlich hervor. In der Überzeugung, daß Jesus, der Lehrer und Prophet, auch der Messias sei, der

[1]) Hippol., Philos. X, 34. Vgl. Pseudo-Hippolyt, Theoph. 8: *εἰ ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός.*

demnächst wiederkommen werde, um sein Werk zu vollenden, wandelte sich das Bewußtsein, seine Schüler zu sein, in das andere, sein Volk, das Volk Gottes, zu sein: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* (I Petr. 2, 9). Sofern man sich aber als Volk fühlte, wußte man sich als das wahre Israel, als das neue Volk und als das alte zugleich.

Diese Überzeugung, Volk zu sein (d. h. die Überleitung aller Prärogative und Ansprüche des jüdischen Volks auf die neue Gemeinde unter dem Gesichtspunkt einer Neuschöpfung, die das Alte und Ursprüngliche enthüllte und in Kraft setzte), gab den Bekennern des neuen Glaubens sofort ein politisch-historisches Bewußtsein und zwar das umfassendste, vollkommenste und eindrucksvollste, das sich denken läßt. Oder läßt sich etwas Höheres und Umfassenderes vorstellen als der Komplex der Momente, die in der Selbstschätzung „Wahres Israel“, „Neues Volk“, „Ursprüngliches Volk“, „Volk der Zukunft d. h. der Ewigkeit“ gegeben waren? In dieser Selbstschätzung war man gegen alle Einwürfe und Wendungen der Polemik gesichert und konnte auf allen Linien zum Eroberungskampfe vorschreiten. Lautete der Vorwurf: „Ihr seid abgefallene Juden“, so entgegnete man: „Wir sind die Gemeinde des Messias. also die wahren Israeliten.“ Hieß es: „Ihr seid nichts anders als Juden“, so lautete die Antwort: „Wir sind eine neue Schöpfung und ein neues Volk.“ Warf man ihnen umgekehrt ihre Neuheit vor und daß sie von gestern seien, so replizierte man: „Wir sind nur scheinbar das jüngere Volk; latent waren wir von Anfang an und vor allen Völkern stets vorhanden; wir sind das Urvolk Gottes.“ Sagte man ihnen: „Ihr verdient nicht zu leben“, so lautete die Antwort: „Wir wollen sterben, um zu leben; denn wir sind Bürger der zukünftigen Welt und sind unsrer Auferstehung gewiß.“

Im besonderen aber waren es noch einige ganz bestimmte Überzeugungen universaler Art, die bereits die ältesten Christen aus dem Schatze der judäocentrischen Geschichtsbetrachtung übernahmen und auf sich anwendeten: (1) Unser Volk ist älter als die Welt, (2) Die Welt ist um unsertwillen geschaffen[1], (3) Die Welt wird um unsertwillen erhalten — wir verzögern das Weltgericht —, (4) Alles in der Welt ist uns untertan und muß uns dienen, (5) Alles in der Welt — Anfang, Mitte und Ende der Geschichte — ist uns offenbart und für uns durchsichtig, (6) Wir werden am Weltgericht beteiligt sein und selbst ewige Freude genießen. In verschiedenen urchristlichen Schriften, noch vor der

---

[1]) In diesen beiden Überzeugungen vindizierten sich die Christen eine überweltliche Stellung und verbanden Schöpfung und Geschichte.

Mitte des 2. Jahrhunderts, sind diese Überzeugungen zum Ausdruck gekommen, in Predigten, Apokalypsen, Briefen und Apologien[1], und Celsus hat seine grimme Verachtung der unverschämten und lächerlichen Anmaßungen der Christen an keinem anderen Punkte so schneidend zum Ausdruck gebracht wie hier[2].

Wußten sich aber die Christen als das neue und alte Volk, so genügte es nicht, daß sie dieses Bewußtsein nur dem Judentum gegenüber hervorkehrten und mit ihm über den Besitz der Verheißungen und des heiligen Buches stritten[3]; auf den Boden des griechisch-römischen Reichs gestellt, mußten sie sich mit diesem und seinem „Volke" auseinandersetzen. Dies hat bereits der Apostel Paulus getan, und andere sind ihm gefolgt.

Paulus, wenn er die Menschheit gliedert, spricht wohl einmal (Röm. 1, 14) neben Juden von „Griechen und Barbaren" und ein anderesmal (Col. 3, 11) von „Barbaren und Skythen" neben Griechen, aber als geborenem Juden und Pharisäer ist ihm die Zweiteilung der Menschen am geläufigsten — Beschnittene und Unbeschnittene; die letzteren nennt er kurzweg „Griechen[4]."

---

[1]) Man vgl. die Paulusbriefe, die Johannes-Apokalypse, den Hirten des Hermas (Vis. II, 4, 1), den II. Clemensbrief (c. 14), die Apologien des Aristides und Justin (II, 7). Ähnliche Ausführungen früher in den jüdischen Apokalypsen.

[2]) Er weiß sehr wohl, daß diese Anmaßungen den Juden und Christen gemeinsam sind, daß also diese sie von jenen übernommen haben und beide sich um den rechtmäßigen Besitz streiten. *Μετὰ ταῦτα* — so referiert Origenes c. Cels. IV, 23 — *συνήθως ἑαυτῷ γελῶν τὸ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν γένος πάντας παραβέβληκε νυκτερίδων ὁρμαθῷ ἢ μύρμηξιν ἐκ καλιᾶς προελθοῦσιν ἢ βατράχοις περὶ τέλμα συνεδρεύουσιν ἢ σκώληξιν ἐν βορβόρου γωνίᾳ ἐκκλησιάζουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους διαφερομένοις, τίνες αὐτῶν εἶεν ἁμαρτωλότεροι, καὶ φάσκουσιν ὅτι πάντα ἡμῖν ὁ θεὸς προδηλοῖ καὶ προκαταγγέλλει, καὶ τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν ἀπολιπὼν καὶ τὴν τοσαύτην γῆν παριδὼν ἡμῖν μόνοις πολιτεύεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπικηρυκεύεται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως ἀεὶ συνῶμεν αὐτῷ. καὶ ἐν τῷ ἀναπλάσματί γε ἑαυτοῦ παραπλησίους ἡμᾶς ποιεῖ σκώληξι, φάσκουσιν ὅτι ὁ θεός ἐστιν, εἶτα μετ' ἐκεῖνον ἡμεῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονότες πάντῃ ὅμοιοι τῷ θεῷ, καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἄστρα, καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα, καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται. λέγουσι δέ τι παρ' αὐτῷ οἱ σκώληκες, ἡμεῖς δηλαδή, ὅτι νῦν, ἐπειδή τινες ⟨ἐν⟩ ἡμῖν πλημμελοῦσιν, ἀφίξεται θεὸς ἢ πέμψει τὸν υἱόν, ἵνα καταφλέξῃ τοὺς ἀδίκους καὶ οἱ λοιποὶ σὺν αὐτῷ ζωὴν αἰώνιον ἔχωμεν. καὶ ἐπιφέρει γε πᾶσιν ὅτι ταῦτα ⟨μᾶλλον⟩ ἀνεκτὰ σκωλήκων καὶ βατράχων ἢ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους διαφερομένων.*

[3]) Dieser Streit füllt die Geschichte der ersten Generationen und reichte noch weit über sie hinaus. Obgleich die Position, welche die Christen in ihm einzunehmen hatten, in den Grundzügen sicher vorgezeichnet war, waren doch noch verschiedene Stellungen möglich, s. meine Abhandlung in dem 3. Heft des 1. Bandes der „Texte u. Unters." (1883) über die antijüdische Polemik der alten Kirche.

[4]) Auch an der Colosserstelle steht der geläufige Ausdruck „*Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία*" voran; dann folgen *βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος* als rhetorische Erweiterung.

Diesen beiden „Völkern“ setzt er die Kirche Christi als neue Schöpfung zur Seite bez. gegenüber (cf. z. B. I Cor. 10, 32: *ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*). Aber er begnügt sich nicht mit der Gegenüberstellung, sondern sofort faßt er die neue Schöpfung als diejenige in das Auge, welche Juden und Griechen in sich aufnehmen, und in der der Unterschied beider Völker in einer höheren Einheit aufgehoben werden soll. Das christliche Volk ist ihm nicht ein drittes neben den anderen, sondern es ist die neue Stufe der Menschheitsgeschichte an ihrem Endpunkte, die an die Stelle der früheren, zweigeteilten Stufe zu treten hat und nicht nur die volkstümlichen Unterschiede, sondern auch die sozialen, ja sogar die geschlechtlichen, aufhebt bez. unwirksam macht[1]. Man vgl. z. B. Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, oder Gal. 5, 6: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (cf. 6, 15: *οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις* und II Cor. 5, 17). I Cor. 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι.* Coloss. 3, 11: *ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος.* Am eindrucksvollsten Eph. 2, 11 ff.: *μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη . . . ἦτε ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ . . . . (ὁ Χριστός) ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας . . . ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι.* Im Römerbrief endlich (c. 9—11) eröffnet Paulus eine geschichtsphilosophische Betrachtung, nach welcher das neue Volk, welches seine Vorgeschichte in Israel gehabt hat, nun nach der Verstockung Israels die Heidenwelt in sich aufnimmt, am Ende der Dinge aber neben dem „*πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*“ auch „*πᾶς Ἰσραήλ*“ umfassen wird.

Griechen (Heiden), Juden und das neue Volk der Christen (bestimmt die beiden ersten in sich aufzunehmen) —

---

[1]) Die Vorstellung der neuen Menschheit gegenüber der alten (also eine Zweiteilung) hat ihre kräftigste Wurzel an der Vorstellung vom Christus als dem zweiten Adam. Diese Konzeption spielt bekanntlich in der Gedankenwelt des Paulus eine große Rolle; sie ist aber nicht zuerst von ihm vorgetragen worden, sondern hatte bereits in der jüdischen messianischen Dogmatik eine Stelle. Bei Paulus und anderen kreuzt sich die Vorstellung von einer Zweiteilung mit der einer Dreiteilung der Menschheit; beide Vorstellungen stimmen aber darin überein, daß in der neuen Menschheit die ältere aufgehoben sein soll.

diese Dreiteilung ist fortan in der altchristlichen Literatur geläufig. Einige Beispiele sollen das belegen[1]:

Der 4. Evangelist läßt Christus sprechen (10, 16): *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν,* und in einer tiefsinnigen prophetischen Wendung (4, 21 f.): *ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ* (dem der Samaritaner, die hier als Repräsentanten der Heiden gelten) *οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί. ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν· ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.* Diese Stelle ist deshalb so wichtig, weil sie über eine bloß formale Einteilung hinausgeht und die drei möglichen religiösen Standpunkte sachlich und auf die Völker verteilt beschreibt: Unwissenheit in bezug auf die Gottheit und falsche, weil äußerliche Gottesverehrung = Heiden (Samaritaner); richtige Gotteserkenntnis, aber falsche, äußerliche Gottesverehrung = Juden; richtige Gotteserkenntnis und richtige, weil innerliche Gottesverehrung = Christen. Diese Betrachtung hat den Anlaß zu vielen ähnlichen in der alten Christenheit gegegeben oder ist doch die älteste in einer Reihe verwandter,

---

[1]) In bezug auf die Christen als das neue Volk s. den Hirten des Hermas, Barnab. 5, 7: *(Χριστὸς) ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων*; 7, 5: *(Χριστὸς) ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλων τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα*; 13, 6: *βλέπετε .... τὸν λαὸν τοῦτον* [das neue, scheinbar junge] *εἶναι πρῶτον.* II Clem. ad Cor. 2, 3: *ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν.* Ignat. ad Ephes. 19. 20. Aristides, Apol. 16: „Wahrlich, dieses Volk ist ein neues, und eine göttliche Mischung ist in ihm." Justin, Dial. 119: *ἡμεῖς οὐ μόνον λαὸς ἀλλὰ καὶ λαὸς ἅγιός ἐσμεν ... οὐκ εὐκαταφρόνητος δῆμός ἐσμεν οὐδὲ βάρβαρον φῦλον οὐδὲ ὁποῖα Καρῶν ἢ Φρυγῶν ἔθνη.* Orac. Sibyll. I, 383 f.: *βλαστὸς νέος ἀνθήσειεν ἐξ ἐθνῶν.* Neues Geschlecht heißen die Christen auch bei Bardesanes. Clemens, Paedag. I, 5, 15 zu Sach. 9, 9: *οὐκ ἤρκει τὸ πῶλον εἰρηκέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ νέον προσέθηκεν αὐτῷ, τὴν ἐν Χριστῷ νεολαίαν τῆς ἀνθρωπότητος .... ἐμφαίνων.* I, 5, 20: *νέοι ὁ λαὸς ὁ καινὸς πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ πρεσβυτέρου λαοῦ τὰ νέα μαθόντες ἀγαθά.* I, 7, 58: *καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωυσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμὼν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* Der Terminus „Neues Volk" ist im Altertum noch lange beibehalten worden, s. z. B. Constantin, Ad s. coetum 19: *κατὰ χρόνον τοῦ Τιβερίου ἡ τοῦ σωτῆρος ἐξέλαμψε παρουσία .... ἥ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη, κτλ.* Andererseits sind die Christen auch die „non-gens", weil sie keine Nation sind; s. Orig. Hom. I in Psalm. 36 t. 12 p. 155: „Nos sumus ‚non gens' [Deuter. 32, 21], qui pauci ex ista civitate credimus et alii ex alia, et nusquam gens integra ab initio credulitatis videtur assumpta. non enim sicut Iudaeorum gens erat vel Aegyptiorum gens ita etiam Christianorum genus gens est una vel integra, sed sparsim ex singulis gentibus congregantur." — Die Christen als ein eigenartiges „genus" oder als das genus der wahrhaft Frommen: Mart. Polyc. 3: *ἡ γενναιότης τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν,*

durch welche die altchristliche religionsgeschichtliche Spekulation begründet worden ist. Namentlich die sogenannten „Gnostiker“ sind es gewesen, welche ihre Systeme geradezu auf religionsgeschichtliche Betrachtungen dieser Art auferbaut haben. In denselben erscheinen bald die Griechen (Heiden), Juden und Christen als die Stufen, bald werden die beiden ersten zusammengenommen, die Christen aber in psychische und pneumatische gespalten; endlich erscheint auch eine Vierteilung in Griechen (Heiden), Juden, Kirchenleute und Pneumatiker[1]. Religionsgeschichtliche Spekulationen lagen damals, als die Religionen sich wendeten, in der Luft, und selbst in untergeordneten und phantastisch verwilderten Religionssystemen finden sie sich[2]. Doch kehren wir zu den Schriftstellern der großen Kirche und ihrer Dreiteilung zurück.

In einer urchristlichen Schrift aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, von der wir leider nur wenige Bruchstücke besitzen — der Praedicatio Petri — (bei Clemens Alex., Strom. VI, 5, 41) werden die Christen davor gewarnt, ihre Gottesverehrung nach dem Muster der griechischen oder der jüdischen einzurichten *(μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας σέβεσθε τὸν θεόν . . . μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε)*. Dann heißt es: *ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ. νέαν ὑμῖν διέθετο, τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει*

---

l. c. 14: *πᾶν τὸ γένος τῶν δικαίων* (Mart. Ignatii Antioch. 2: *τὸ τῶν Χριστιανῶν θεοσεβὲς γένος*). Melito bei Euseb., h. e. IV, 26, 5: *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος*. Arnob. I, 1: „Christiana gens.“ Pseudo-Josephus, testim. de Christo: *τὸ φῦλον τῶν Χριστιανῶν*. Orac. Sibyll. IV, 136: *εὐσεβέων φῦλον*, etc. Die Idee des neuen und zugleich universalen Volkes konflagrierte bei einigen gebildeten Christen mit der stoischen Idee des Kosmopolitismus, so bei Tertullian, der mehr als einmal erklärt hat, daß die Christen nur einen Staat anerkennen, die Welt. Ebenso schreibt Tatian (Orat. 28): *Τῆς παρ' ὑμῖν κατέγνων νομοθεσίας· μίαν μὲν γὰρ ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν*. Der demokratisch-kosmopolitische Zug des Christentums ist der Propaganda in den mittleren und unteren Schichten, vor allem in den Provinzen, gewiß höchst förderlich gewesen. Die religiöse Gleichstellung wurde bis zu einem gewissen Grad auch als politisch-sozial empfunden.

[1]) Wie sich bei den Gnostikern diese ethnologisch-religiöse Einteilung der Menschheit mit der psychologisch-religiösen (Hyliker, Psychiker und Pneumatiker) kreuzt und ausgleicht, darauf kann hier nicht eingegangen werden.

[2]) In bezug auf das Religionssystem der Anhänger des Simon Magus hat uns Irenäus die abgerissene und dunkle Mitteilung gemacht (I, 2), Simon habe gelehrt, „semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit“.

*σεβόμενοι Χριστιανοί*[1]. Auch dieser Verfasser unterscheidet also „Griechen, Juden, Christen", und er unterscheidet sie, wie der 4. Evangelist, nach Maßgabe der Gotteserkenntnis und der Gottesverehrung. Das Bemerkenswerte ist aber, daß er ganz bestimmt drei Arten feststellt, nicht mehr und nicht weniger, und das Christentum ausdrücklich als das neue, dritte genus der Gottesverehrung bezeichnet. Das ist die älteste Stelle unter einigen ähnlichen, die uns noch beschäftigen werden; doch ist zu beachten, daß hier die Christen selbst noch nicht „das dritte Geschlecht" heißen, sondern ihre Gottesverehrung als die dritte gilt. Nicht in drei Völker teilt unser Verfasser die Menschheit, sondern in drei Klassen von Gottesverehrern.

Dasselbe tut der unbekannte Verfasser des Briefs an den Diognet; aber bestimmter führt er bereits die Vorstellung von drei Klassen von Gottesverehrern in die von drei Völkern über *(Χριστιανοὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι . . . . καὶ τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον,* cf. c. 5: *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται).* Das zeigt sich namentlich in dem Bestreben, eine eigene Lebensweise und politisch-soziale Existenz für die Christen nachzuweisen und sie dadurch als besonderes „Volk" zu legitimieren.

Ganz deutlich teilt aber Aristides in seiner Apologie an den Kaiser Pius die Menschheit in drei „Arten" im Sinne von Völkern; denn er gibt für jede „Art" die Genealogie d. h. den geschichtlichen Ursprung. Er schreibt (c. 2); *Φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσι οἱ παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους* (folgt der Nachweis des Ursprungs dieser Völker; von den Christen heißt es *„γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ"*)[2].

---

[1]) Der Ausdruck „religio Christiana" findet sich zuerst bei Tertullian, wo er aber ganz geläufig ist. Die Apologeten sprechen von der besonderen *θεοσέβεια* der Christen.

[2]) In der syrischen und armenischen Übersetzung lautet der Passus etwas anders: „Dieses ist offenbar, o König, daß vier Geschlechter der Menschen in der Welt sind, Barbaren und Griechen, Juden und Christen" (die im Griechen folgende weitere Einteilung in drei Klassen fehlt ganz). Einige Gelehrte bevorzugen diese Fassung (indessen ist zu beachten, daß auch Hippolyt, Philosoph. X, 30 [bis], 31 [bis] die Ägypter, Chaldäer und Hellenen den Juden und Christen gegenüberstellt). Für unsre Zwecke ist die Frage von geringem Belang. — Auch Justin (Dial. 123) leitet die Christen von Christus nicht als ihrem Lehrer (s. Orig., de princ. IV, 1, 1: *Χριστὸν τὸν εἰσηγητὴν*



Wie sehr Irenäus Ernst mit dem Gedanken gemacht hat, daß die Christen ein besonderes Volk sind, zeigt sich in seiner Ausführung IV, 30. Gegenüber den Vorwürfen, die die Gnostiker den Juden und ihrem Gotte machten, weil sie die goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter an sich genommen hatten, führt er aus, daß man dann mit viel mehr Recht den Christen den Vorwurf des Diebstahls zu machen habe; denn alles, was sie besäßen, stamme von den Römern. „Wer ist mit mehr Recht in Besitz von Gold und Silber, die Juden, die es für ihre Arbeit den Ägyptern nahmen, oder wir, die wir das Gold von den Römern und den anderen Völkern genommen haben, obgleich sie nicht unsere Schuldner waren?" Diese Reflexion hat nur dann einen Sinn, wenn Irenäus die Christen als ein Volk betrachtete, welches von den übrigen Völkern streng geschieden ist und nichts mehr mit ihnen zu tun hat. In der Tat betrachtete er den Auszug Israels aus Ägypten als Typus der „profectio ecclesiae e gentibus" (IV, 30, 4).

Die religiöse Geschichtsphilosophie des Clemens Alexandrinus wurzelt ganz in der Betrachtung der beiden Völker, der Griechen und Juden, die beide von Gott erzogen worden sind, nun aber (s. den Epheserbrief des Paulus) zur höheren Einheit eines dritten Volkes erhoben werden sollen. Es mag genügen, dafür drei Stellen anzuführen. Strom. III, 10, 70 schreibt er (zu dem Spruch: „Wo zwei oder drei versammelt sind" usw.): *εἴη δ' ἂν καὶ ἡ ὁμόνοια τῶν πολλῶν ἀπὸ τῶν τριῶν ἀριθμουμένη μεθ' ὧν ὁ κύριος, ἡ μία ἐκκλησία, ὁ εἷς ἄνθρωπος, τὸ γένος τὸ ἕν. ἢ μή τι μετὰ μὲν τοῦ ἑνὸς τοῦ Ἰουδαίου ὁ κύριος νομοθετῶν ἦν, προφητεύων δὲ ἤδη καὶ τὸν Ἱερεμίαν ἀποστέλλων εἰς Βαβυλῶνα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν διὰ τῆς προφητείας καλῶν, συνῆγε λαοὺς τοὺς δύο, τρίτος δὲ ἦν ἐκ τῶν δυοῖν κτιζόμενος εἰς καινὸν ἄνθρωπον, ᾧ δὴ ἐμπεριπατεῖ τε καὶ κατοικεῖ ἐν αὐτῇ ἐκκλησίᾳ.* V, 14, 98 (zu Plato, Republ. 3 p. 415): *εἰ μή τι τρεῖς τινας ὑποτιθέμενος φύσεις, τρεῖς πολιτείας, ὥς ὑπέλαβόν τινες, διαγράφει, καὶ Ἰουδαίων μὲν ἀργυρᾶν, Ἑλλήνων δὲ τρίτην* [die Stelle ist verdorben; schon Eusebius, Praepar. XIII, 13 hat sie fehlerhaft gelesen; in marg. L lautet das Lemma: *Ἑλλήνων σιδηρὰν ἢ χαλκήν, Χριστιανῶν χρυσῆν*], *Χριστιανῶν δέ, οἷς ὁ χρυσὸς ὁ βασιλικὸς ἐγκαταμέμικται, τὸ ἅγιον πνεῦμα.* VI, 5, 42: *ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι,*

---

*τῶν κατὰ χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων*), sondern als ihrem Stammvater ab: *ὡς ἀπὸ τοῦ ἑνὸς Ἰακὼβ ἐκείνου, τοῦ καὶ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντος, τὸ πᾶν γένος ὑμῶν προσηγόρευτο Ἰακὼβ καὶ Ἰσραήλ, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ .... καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν.*

*οὐ χρόνῳ διαιρουμένων τῶν τριῶν λαῶν, ἵνα τις φύσεις ὑπολάβοι τριττάς, κτλ*[1].

Auch aus anderen altchristlichen Schriftstellern läßt sich die Trias „Griechen (Heiden), Juden und Christen“ als Grundform der kirchlichen Geschichtsbetrachtung belegen[2]; namentlich bei der Deutung biblischer Geschichten wurde sie häufig benutzt. So zieht sie Tertullian bei seiner Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (De pudicit, 8 f.) heran. Hippolyt (Comment, in Daniel., ed Bonwetsch p. 32) sieht in Susanna die Christen, in den beiden ihr nachstellenden Alten die Griechen und Juden. Pseudocyprian (De mont. Sina et Sion 7) erklärt die beiden Schächer als die Repräsentanten der letzteren. Doch kommt meines Wissens die runde Bezeichnung; „Wir Christen sind das dritte Geschlecht“, in der christlichen Literatur nach der Praedicatio Petri (wo übrigens nur von der christlichen Gottesverehrung als der dritten die Rede ist) nur einmal vor, nämlich in der pseudocyprianischen Schrift de pascha computus c. 17, die im Jahr 242/3 verfaßt ist. Leider ist der Zusammenhang, in welchem das Wort steht, nicht recht deutlich. Der Verfasser spricht vom Höllenfeuer und sagt, dasselbe habe die Widersacher des Ananias, Azarias und Misael verzehrt, „et ipsos tres pueros a dei filio protectos — in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum — non vexavit“. Wie sich der Verfasser durch die drei Knaben im Feuerofen, die doch sämtlich gottwohlgefällig waren, an die Christen als das dritte Geschlecht erinnert fühlen konnte, ist unklar; indessen er ließ sich daran erinnern, und jedenfalls geht aus der Stelle hervor, daß ihm die Bezeichnung der Christen als „drittes Geschlecht“ geläufig gewesen sein muß. In welchem Sinne, können wir noch nicht sicher sagen. Zunächst müssen wir jedoch nach unseren bisherigen Untersuchungen annehmen, daß ihm die Christen als das dritte Geschlecht neben Griechen (Heiden) und Juden galten. Ob diese Annahme richtig ist, darüber wird sich erst im 2. Teil der Abhandlung urteilen lassen.

---

[1]) Von einem „weisen Manne“ hat Clemens (Strom. II, 15, 67) die Erklärung zu Ps. 1, 1 gehört, daß damit die Heiden („Rat der Gottlosen“), die Juden („Weg der Sünder“) und die Häretiker („die Lehrkanzel der Spötter“) gemeint seien. Diese Hinzufügung der Häretiker ist lediglich durch die zu erklärende Stelle motiviert.

[2]) Auch die epistula Hadriani ad Servianum (Vopisc., Saturnin. 8) gehört hierher, wenn sie eine christliche Fälschung ist: „hunc (nummum) Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes“.

## 2.

Das Bewußtsein, ein Volk zu sein und zwar das uralte und neue Volk[1], blieb innerhalb der Kirche nicht abstrakt und unfruchtbar, sondern wurde nach den verschiedensten Richtungen hin entfaltet; überall war auch hier die Synagoge die Vorgängerin; aber man bestritt ihren Anspruch, indem man ihn selbst übernahm, und erweiterte ihn wo möglich noch über die Grenzen hinaus, die jene innegehalten hatte.

Drei Richtungen sind es vornehmlich gewesen, in denen die Kirche das eigentümliche Bewußtsein, das uralte Volk zu sein, zur Darstellung brachte: (1) sie wies nach, daß sie, wie jedes Volk, ihre eigene Lebensweise habe, (2) sie suchte zu zeigen, daß die philosophischen Erkenntnisse, Kulte und Politien der anderen Völker, soweit sie beifallswert seien, Plagiate an der christlichen Religion seien, (3) sie begann, wenn auch nur in versuchten Ideen, politische Erwägungen anzustellen über ihre eigene aktuelle Bedeutung innerhalb des römischen Weltstaats und über das positive Verhältnis zwischen diesem und ihr selbst als der neuen Weltreligion.

(Ad 1) Die Nachweisungen der ältesten Christenheit in bezug auf ihre „*πολιτεία*" waren doppelter Art. Das Thema für die eine Gattung hat Paulus im Philipperbrief (3, 20) angegeben: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει* (cf. Hebr. 13, 13f.: *ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς . . . οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*). Nach dieser empfinden sich die Christen hier auf Erden als Pilger und als Paröken; sie wandeln im Glauben und nicht im Schauen, und ihre ganze Lebensweise ist weltflüchtig und allein durch das jenseitige Reich, dem sie zueilen, bestimmt. Am kräftigsten spricht sich diese Haltung in der ersten Similitudo des Hermas aus: zwei „Städte" stehen sich gegenüber mit zwei Herren; die Stadt des Diesseits und die des Jenseits. Der Christ darf mit jener „Stadt" und ihrem Herrn, dem Teufel, schlechterdings nichts zu tun haben, und seine ganze Lebensweise muß der Lebensweise, den Ordnungen und Gesetzen der diesseitigen Stadt entgegengesetzt sein. So vermochte man sich wirklich als ein besonderes Volk mit besonderer Lebensweise kräftig zur Darstellung zu bringen, durfte sich aber auch nicht wundern, wenn man nun mit dem Worte abgefertigt wurde: *πάντες ἑαυτοὺς φονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεὸν καὶ ἡμῖν πράγματα*

---

[1]) Cf. das 1. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius, besonders cap. 4: *τῆς μὲν γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας νεωστὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιλαμψάσης, νέον ὁμολογουμένως ἔθνος, οὐ μικρὸν οὐδ᾿ ἀσθενὲς οὐδ᾿ ἐπὶ γωνίας που γῆς ἱδρυμένον, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν πολυανθρωπότατόν τε καὶ θεοσεβέστατον . . . . . τὸ παρὰ τοῖς πᾶσι τῇ τοῦ Χριστοῦ προσηγορίᾳ τετιμημένον.*

*μὴ παρέχετε* (bei Justin, Apol. II, 4). Indessen dies war nur die eine Seite in dem Nachweise der eigentümlichen Lebensweise und der Ordnungen. Nicht weniger energisch suchte man zu zeigen, daß hier eine Politie verwirklicht sei, welche sich von der der übrigen Völker durch die absolute Moral unterscheide[1]. Schon in den apostolischen Briefen wird nachdrücklicher als auf irgend einen dogmatischen Punkt auf die Verpflichtung zu einem heiligen Leben hingewiesen, durch welches die Christen wie Lichter inmitten eines verderbten und verkehrten Geschlechts leuchten sollen. „Nicht wie die Heiden", auch nicht wie die Juden, ist hier die Losung, sondern als das Volk Gottes. Alle Gebiete des Lebens bis zu den intimsten und geringsten werden unter die Zucht des Geistes gestellt und neu geordnet. Man lese die „Lehre der zwölf Apostel", um zu erkennen, wie ernst man es mit „dem Wege des Lebens" nahm. Demgemäß bildete auch in allen christlichen Apologien die Darlegung der christlichen Politie als der schlechthin sittlichen einen Hauptabschnitt. Das Interesse ist hier überall das, zu zeigen, daß diese christliche Politie nach den höchsten sittlichen Maßstäben, die auch die Gegner als solche anerkennen müssen, verläuft, und daß sie eben deshalb der Politie der anderen Völker entgegengesetzt ist. Die Apologien des Justin (namentlich I, 14 ff.), Aristides (c. 15), Tatian und Tertullian kommen hier besonders in Betracht[2]. Die Überzeugung, eine besondere Politie zu besitzen, kommt aber auch in der Vorstellung zum Ausdruck, die militia des wahren Gottes und Christi zu sein (s. darüber später).

---

[1]) S. oben S. 178 ff.

[2]) Die vielgepriesene Darstellung in dem Brief an den Diognet (c. 5. 6) ist eine schöne rhetorische Leistung, aber auch nicht viel mehr. Der Verfasser hat es fertig gebracht, drei Gesichtspunkte in einem Atem gleichmäßig zum Ausdruck zu bringen, die christliche Politie als die höchste Moral, die Weltferne des Christentums und — die Innerlichkeit, die es dieser Religion gestattet, mitten in der Welt zu stehen und sich unbefleckt allem Äußern anzuschmiegen. Wer diese Gedanken so vollkommen in ein Gewebe zu verspinnen vermag, der steht entweder auf der Höhe des 4. Evangeliums — aber den Verfasser des Briefs dorthin zu versetzen, ist nicht wohl möglich — oder verfällt dem Verdachte, daß es ihm mit keinem der Gesichtspunkte völlig ernst ist.

[3]) Eine sehr wichtige Seite an der christlichen Politie hebt Hermas (Simil. IX; 17) hervor — ihre Kraft, die in Anlage und Sitten so verschiedenen Völker zur Einheit einer Gesinnung und Lebensweise zusammenzuschließen. Die Steine, die aus den verschiedenenn Bergen [= Völker] in den Turm [= Kirche] eingefügt werden, sind zunächst buntfarbig, aber in dem Moment ihrer Einfügung nehmen sie alle dieselbe weiße Farbe an *(λαβόντες τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη . . . . διὰ τοῦτο ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου μιᾷ χρόᾳ ἐγένετο λαμπρὰ ὡς ὁ ἥλιος)*; vgl. dazu Iren. I, 10, 2. Celsus (Orig. c. Cels. VIII, 72) blickte sehnsüchtig auf eine solche Einheitlichkeit der in Völker zerspaltenen Menscheit aus, aber

(Ad 2) Das streng Sittliche, die monotheistische Weltbetrachtung und die Ordnung des gesamten privaten und gemeinschaftlichen Lebens nach den Forderungen der höchsten Moral ist das „quod ab initio fuit“. Indem die Kirche dies wieder bei sich hergestellt sieht, erkennt sie auch darin die Gewähr, daß sie, obgleich scheinbar das jüngste Volk, in Wahrheit das älteste ist. Indem sie aber diese Überzeugung mit Hilfe der Bücher Mosis, die sie für sich mit Beschlag gelegt hat, zu erweisen unternimmt (s. Tatian, Theophilus, Clemens, Tertullian, Julius Africanus, Hippolyt)[1], vindiziert sie sich selbst, das jüdische Volk entthronend, die Uroffenbarung, die Urweisheit und die genuine Gottesverehrung. Hieraus gewinnt sie die Erkenntnis und den Mut, alles, was an Offenbarung, Weisheit und Gottesvehrung bei den anderen Völkern in ihren Gesichtskreis tritt, nicht nur inhaltlich an dem eigenen Besitz zu messen, sondern auch so zu messen und zu werten, wie Kopien an dem Originale. Es ist bekannt, welchen Umfang in den altchristlichen Apologien die Abschnitte einnehmen, in denen nachgewiesen wird, daß die griechische Philosophie, soweit sie beifallswert und richtig ist, aus der den Christen zugehörigen, uralten Literatur zusammengestohlen ist. Die Bemühungen, dies zu zeigen, gipfeln in dem Nachweise: „Was irgendwo gut gesagt worden ist, das ist von uns genommen.“ Die Dreistigkeit dieser Behauptung verdeckt uns heute die Großartigkeit und Kraft des Selbstbewußtseins, welches aus ihr spricht. Schon Justin hat jede richtige geistige Erkenntnis als „christlich“ in Anspruch genommen, mag sie sich bei Homer, bei den Tragikern oder den Komikern oder bei den Philosophen finden. Daß bei solcher Erweiterung die ganze Betrachtung „umschlägt“ und das „Christliche“ in das allgemein Menschliche umgesetzt erscheint, ist ihm nicht aufgegangen, oder ahnte er es doch? Clemens Alexandrinus, der ihm in diesen Betrachtungen folgt, ahnte es nicht nur, sondern er hat den Gedanken mit Bewußtsein verfolgt.

Indem sich das alte Christentum mit der Philosophie vergleicht, faßt es sich selbst als eine „Philosophie“, seine Bekenner als „Philosophen“. Indes ist das eine Form des Selbstbewußtseins, die man nicht überschätzen darf, weil sie in diesen ersten Jahrhunderten fast ausschließlich der Apologetik und Polemik angehört.

---

er hält sie für eine Utopie: *Εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἕνα συμφρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους ἄχρι περάτων νενεμημένους.* Dazu bemerkt Origenes: *ἀδύνατον τοῦτο νομίσας εἶναι ἐπιφέρει* [scil. Celsus] *ὅτι ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν.*

[1]) Daß hier die Anfänge der universalgeschichtlichen Chronographie und damit der christlichen allgemeinen Weltgeschichte überhaupt liegen, daran sei im Vorübergehen erinnert.

Die Christen haben doch nie daran gezweifelt, daß ihre Lehre zwar Wahrheit sei, also die wahre Philosophie, aber doch unendlich viel mehr als Philosophie — nämlich Gottesweisheit — und daß sie selbst etwas anderes seien als Philosophen — nämlich das Volk der Gottesfreunde. Aber in der Polemik war es bequem, das Christentum als Philosophie bez. als „barbarische" Philosophie und die christlichen Bekenner als Philosophen zu bezeichnen; denn erstlich konnte die Natur der christlichen Lehre den draußen Stehenden nur so klar gemacht werden — eine Vergleichung mit den heidnischen Religionen zu positiven Zwecken war bedenklich, — zweitens durfte unter dieser Voraussetzung verlangt werden, daß der Staat das Christentum ebenso liberal behandle wie die Philosophie und die Philosophenschulen. In diesem Sinne hauptsächlich hat man die beliebte Parallele der Apologeten zwischen Christentum und Philosophie zu verstehen, obschon einzelne christliche Lehrer, die Vorsteher einer innerkirchlichen oder freikirchlicken Schule (*διδασκαλεῖον*) waren, die Parallele ernsthafter gemeint haben[1]; aber diese standen gewissermaßen neben der großen Christenheit[2].

Nicht nur die Philosophie, soweit sie probehaltig war, beurteilte man als Plagiat, sondern auch solche Riten und Kultushandlungen, die sich als vermeintliche oder wirkliche Parallelen zu christlichen darstellten. In den offiziellen römisch-griechischen Kulten war nicht viel dergleichen zu finden, aber in den Mysterien und den orientalischen Kulten um so mehr. Namentlich der Mithrasdienst hat in dieser Hinsicht schon frühe die Aufmerkmerksamkeit christlicher Apologen auf sich gezogen. Hier galt einfach das Urteil, daß die Dämonen christliche Riten in den heidnischen Kulten nachgeäfft hätten. Konnte man aber nicht in Abrede stellen, daß jene heidnischen Riten und Sakramente älter seien als die parallelen christlichen, so war die Ausrede sofort bei der Hand, daß die Dämonen das Christliche, schon bevor es in die Erscheinung getreten war, kopiert und verzerrt hätten, um es im voraus zu diskredieren — so die Taufe, das Abendmahl, die Versöhnungshandlungen, das Kreuz usw. Die Dogmatik ver-

[1]) Solche Lehrer mit ihrer kleinen Gruppe empfanden sich schwerlich als das „Urvolk", sondern sie brachten ihr absolutes Bewußtsein als „Begabte" und „Wissende" zum Ausdruck. Über die chrislichen *διδασκαλεῖα* und ihre Bedeutung für die Propaganda wird in einem anderen Zusammenhang zu handeln sein. Daß die Heiden den Anspruch der Christen, „die Wissenden" und „die Philosophen" zu sein, besonders lächerlich und anmaßend fanden, ist wohl verständlich. Sie nannten sie umgekehrt Leichtgläubige oder verspotteten sie als *πιστοί*, die fremden Fabeln und Altweibergeschwätz Glauben schenken.

[2]) Mit der ältesten Erscheinungsform des Christlichen — Jesus als der Lehrer, die Jünger als die Schüler — haben sie nichts mehr zu tun.



mag stets die Geschichte zu brechen und tut dies fort und fort. Hier aber liegen besonders instruktive Fälle vor, weil sich die Ausgestaltung der christlichen Riten und Sakramente unter dem Einfluß der Mysterien-Riten vollzogen hat (freilich nicht bestimmter Riten eines bestimmten Kultus, sondern des allgemeinen Typus der Mysterien) und somit die Dogmatik die Folge zur Ursache machte. Aber auch hier tritt das quid pro quo in ein günstigeres Licht, wenn man erwägt, daß sich die Christenheit als das Urvolk an den Anfang der Geschichte setzt und dieses Selbstbewußtsein die Voraussetzung für ihre gesamte Betrachtung der Geschichte ist. Denn unter dieser Voraussetzung bedeutet die Beschlagnahme jener Riten und Sakramente nichts anderes als die Behauptung ihres ideal-menschlichen und daher göttlichen Charakters. Sie werden den Grundzügen jener Gottesoffenbarung und Gottesverehrung einverleibt, von denen die Menschheitsgeschichte ausgegangen ist, und die ihr uraltes, bis zur Gegenwart freilich verhülltes Besitztum bilden.

(Ad 3). Die interessanteste, aber bisher noch am wenigsten erforschte Seite an dem Bewußtsein der alten Christen, „Volk" zu sein, ist die politische im engeren Sinne des Worts. Das Material ist reichhaltig; man hat aber bisher wenig Blick dafür gehabt; ich begnüge mich hier mit der Aufdeckung der wichtigsten Punkte[1].

Das politische Bewußtsein der ältesten Kirche hat drei Elemente zu seiner Voraussetzung gehabt, erstlich die Politik der jüdischen Apokalyptik, die der Forderung des Kaiserkultus und den Schrecken der Verfolgungen gegenüber als geboten erschien, zweitens die Tatsache des so frühen Übergangs des Evangeliums von den Juden zu den Hellenen und die unverkennbare Wahlverwandtschaft zwischen Christentum und Hellenismus sowie zwischen Kirche und römischen Weltstaat, drittens den Fall und Untergang Jerusalems und des jüdischen Staates. Das erste Element verhält sich antithetisch zu den beiden letzteren, und demgemäß ist das politische Bewußtsein der Kirche gegensätzlich bestimmt gewesen und mußte sich aus Kontradiktionen herausarbeiten.

Die Politik der jüdischen Apokalyptik kennt den Weltstaat nur als Teufelsstaat und nimmt daher zu ihm eine reine negative Stellung ein. In der Johannesapokalypse ist diese Politik rund aufgenommen. Die neronische Verfolgung, der geforderte Kaiserkultus und der domitianische Schrecken haben sie beglaubigt.

[1]) Tertullians Satz (Apol. 38): „nulla magis res nobis aliena quam publica; unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum", ist stoisch gefärbt und darf höchstens cum grano salis für zutreffend gelten; außerdem — die Staatsverächter haben zu allen Zeiten eine sehr aktive Politik getrieben.

Diese politische Haltung der Kirche ist, soweit sie sich im zweiten und dritten Jahrhundert fortsetzt, verhältnismäßig am besten von den Forschern beachtet worden; noch jüngst hat sie Neumann in seiner Studie über Hippolyt (1902) gründlich erörtert. Daß die, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch wenig zahlreiche Christenheit sich anch in bezug auf die politische Geschichte als Mittelpunkt der Menschheit und als deren entscheidenden Faktor erkennt, ist das Merkwürdige. Bei dem jüdischen Volke ist dieses Selbstbewußtsein recht wohl erklärlich — es war wirklich ein großes Volk und hatte eine gewaltige Geschichte hinter sich —; aber daß ein kleiner Haufe sich das ganze große römische Reich gegenüberstellt[1], die Hauptaktion dieses Reiches in der Christenverfolgung erblickt und die ganze Weltgeschichte in diesem Kampfe endigen läßt, ist wahrlich erstaunlich. Es erklärt sich das nur aus der Tatsache, daß sich die Kirche einfach an Stelle Israels setzte und sich deshalb als Volk, also auch als politischen Faktor empfand, und zwar als den neben dem Weltstaat ausschlaggebenden und zuletzt ihn besiegenden Faktor. Das große Problem „Kirche und Staat“ tritt schon hier in die Erscheinung, und die schroffe Form, die es hier empfing, ist maßgebend geworden für die folgenden Zeiten. Unter der Hülle anderer Beziehungsformen liegt diese noch immer verborgen.

Aber das ist nur die eine Seite. Die Tatsache des Übergangs des Evangeliums von den Juden zu den Hellenen, die unverkennbare Wahlverwandtschaft zwischen Christentum und Hellenismus sowie zwischen Kirche und römischem Weltstaat, endlich der Untergang des jüdischen Staats durch Rom — diese Faktoren schufen ganz andere Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Kirche und Reich als die rezipierte Apokalyptik sie wollte. Eine systematische Behandlung dieser Vorstellung ist jedoch nicht am Platze; sie würde ein falsches Bild geben. Richtiger wird es sein — da es sich nur um versuchte Ideen handelt —, die wichtigsten kennen zu lernen und sie einzeln ins Auge zu fassen:

II Thess. 2, 5 — 7 ist die älteste Stelle in der christlichen Literatur, in welcher des römischen Reichs in positiver Bedeutung gedacht wird: es ist nicht das antichristliche Reich, sondern

---

[1]) Mit der großen Menge der Christen vermochte erst Tertullian Apol. 37 (kurz vor dem Jahre 200) dem Staate zu drohen; bis dahin suchte man mit den Kalamitäten des Endes und mit dem wiederkehrenden Christus zu schrecken. Aber gleichsam vikarierend für die noch fehlende größere Anzahl wirkte (von Anfang an) die Tatsache der weiten Verbreitung über das ganze Reich und über die Grenzen desselben hinaus. Daß sie überall zu finden waren, stärkte und formte das Selbstbewußtsein der Christen schon in den ersten Generationen. Im Gegensatz zu den in bestimmten Grenzen einge-

im Gegenteil die hemmende Macht, welche den letzten Schrecken und das Kommen des Antichrists aufhält; denn unter *„τὸ κατέχον“ („ὁ κατέχων“)* ist dieses Reich zu verstehen. Ist dem so, so folgt, daß Kirche und Weltreich nicht nur als Gegensätze betrachtet werden dürfen.

Röm. 13, 1 ff. zeigt dies deutlich und zieht die Konsequenz: die Obrigkeit ist *θεοῦ διάκονος,* ist von Gott eingesetzt zur Unterdrückung des Bösen: wer sich ihr widersetzt, widersetzt sich der göttlichen Ordnung. Man muß ihr daher nicht nur gezwungen, sondern um des Gewissens willen gehorsam sein; selbst die Steuerzahlung ist eine sittliche Pflicht. Ähnlich spricht sich der Verfasser des I Petrusbriefs aus (c. 2, 13 ff.)[1]; aber er geht noch einen Schritt weiter; er schließt die Ehrfurcht vor dem Kaiser unmittelbar der Furcht Gottes an *(πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε)*[2]. Das ist eine Konzeption, wie sie loyaler nicht gedacht werden kann; man beachte, daß der Verfasser nach Kleinasien schreibt, in die Hauptprovinzen des Kaiserkultus.

Lucas beginnt seine Erzählung von Christus mit den Worten (3, 1): *'Εγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην,* Vielleicht mit Recht hat man hier vermutet, daß die Erwähnung des Kaisers Augustus keine müßige sei. Daß mit Augustus eine neue Zeit für das Reich angebrochen, war die offizielle und die populäre Vorstellung. Der Prinzipat war der Friede, der Kaiser der Heiland *(ὁ σωτήρ).* Hinter dem irdischen Heiland läßt Lucas den himm-

---

schlossenen Völkern, seien es auch so große wie die Parther, nennt Tertullian (Apolog. 37) die Christen die „gens totius orbis“, also das Weltvolk. So aber empfand man sich schon lange vor Tertullian.

[1]) Cf. Tit. 3, 1. — Bei den Worten des Paulus im Römerbrief kann man sich erinnern, eine wie ruhige, glückliche Zeit die ersten Jahre unter Nero waren.

[2]) Die griechischen Christen nannten den Kaiser in der Regel *βασιλεύς* — das war im Orient üblich und bedeutete hier keine so große Schmeichelei, wie wenn Abendländer ihn „rex“ genannt hätten. *Βασιλεύς* war aber auch eine Bezeichnung für den *κύριος Χριστός,* die man als Christ nicht vermeiden durfte (nicht nur um der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* willen, sondern auch weil Jesus sich selbst so genannt hatte, Joh. 18, 33 ff.). Daraus ergab sich ein peinlicher Konflikt; die besonnenen Christen waren eifrig bemüht, den Schein des Hochverrats, der hier entstehen mußte, abzulehnen und zu versichern, daß sie unter „Reich“ und „König“ nichts Irdisches und Menschliches verstehen, sondern etwas Göttliches (so schon Justin, Apol. I, 11). Einige Heißsporne freilich erklärten vor dem Richter, daß sie nur einen König, bezw. einen Kaiser anerkennen (Gott oder Christus), und zogen sich damit die gerechte Strafe zu. Doch waren diese Fälle sehr selten. Auch „imperator“ ist Christus im Abendlande genannt worden, aber nicht in Schriften, die für die Öffentlichkeit bestimmt waren.

lischen auftauchen — auch er ist der ganzen Oikumene geschenkt, und was er bringt, ist der Friede (v. 14: *ἐπὶ γῆς εἰρήνη*)[1]. Schwerlich hat Lucas den Augustus und den Christus in feindlichen Gegensatz stellen wollen: auch Augustus und sein Reich bezeichnen die neue Zeit. Das kann man auch aus der Apostelgeschichte herauslesen, die zwar m. E. keine bewußte politische Tendenz hat, die aber im Gegensatz zum jüdischen Volke in dem römischen Reich den gewiesenen Boden für die neue Religion sieht, von aller Kaiserfeindschaft weit entfernt ist und solche Tatsachen gern hervorhebt, die in der nächsten Vergangenheit eine tolerante Gesinnung der Obrigkeit gegen die Christen beweisen.

Justin schreibt (Apol. 1, 12) an den Kaiser: *ἀρωγοὶ ὑμῖν καὶ σύμμαχοι πρὸς εἰρήνην ἐσμὲν πάντων μᾶλλον ἀνθρώπων*. Er erkennt damit an, daß der Zweck des Reiches ein guter ist (die pax terrena), und daß ihn die Kaiser erreichen wollen. Indem er aber die Christen als diejenige Macht bezeichnet, die am besten geeignet ist, diesen Zweck durchzusetzen — weil sie, vor allem Verbrechen zurückscheuend, streng sittlich leben und strenge Sittlichkeit lehren, und weil sie die Dämonen, diese größten Feinde des Menschengeschlechts, verscheuchen und austreiben[2] —, statuiert er gewissermaßen ein positives Verhältnis zwischen Kirche und Reich.

Der Verfasser des Briefes an den Diognet, indem er Christen und Welt (Staat) unterscheidet wie Seele und Leib (c. 6) und seine Darstellung ihres Verhältnisses auf Antithesen hinausspielt, statuiert doch eben dadurch auch ein positives Verhältnis zwischen beiden Größen: *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον* (cf. Ähnliches bei Justin, Apol. II, 7).

---

[1]) Auch der Ausdruck im Epheserbrief (2, 14): *αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, ist der Sprache, in welcher man in Asien von dem Kaiser sprach, nachgebildet. Wie sehr die lucanische Sprache in dem betreffenden Abschnitt von dieser beeinflußt ist, habe ich an einem anderen Ort gezeigt. Gewiß hat man auch Luc. 2, 14 und Ephes. 2, 14 an Micha 5, 4 zu denken; aber das ist eben für jene Zeit und Anschauung das Charakteristische, daß verschiedene Linien konvergierten.

[2]) Wo die den Staat erhaltende und die Menschheit befreiende Macht des christlichen Volkes verkündigt wird, da sind es immer diese beiden Momente, die in Betracht kommen — die strenge Sittlichkeit und die Macht über die Dämonen. Jene Waffe führen auch andere, wenn auch nicht so gut; diese aber, die Macht über die Dämonen, steht nur den Christen zu, und deshalb leisten sie, so wenig zahlreich sie sein mögen, dem Menschengeschlecht und dem Staat einen unvergleichlichen Dienst. Von hier aus ist das christliche Selbstbewußtsein, die konservative und befreiende Macht in der Welt zu sein, erwachsen.

Alles dieses ist bereits positive Politik[1]; aber am weitesten in dieser Richtung ist Melito gegangen (bei Euseb., h. e. IV, 26). Es ist nicht zufällig, daß er in dem loyalen Kleinasien schreibt. Er hat den Wink des Lucas in bezug auf Augustus und alles, was sonst an positiven Beziehungen zwischen Kirche und Weltreich bereits geltend gemacht worden war, wohl beachtet und ist nun zu folgender Darstellung in seiner Apologie an Marc Aurel fortgeschritten:

„Diese unsre Philosophie hat zwar zuerst bei einem fremden Volke gegrünt. Als sie aber darauf unter der gewaltigen Herrschaft deines Vorgängers Augustus in den Provinzen deines Reichs zu blühen begann, brachte sie deinem Reiche in besonderer Weise reichen Segen. Denn es hat ja von der Zeit an das römische Reich immer an Größe und Glanz zugenommen, dessen erwünschter Beherrscher du bist und sein wirst zugleich mit deinem Sohne, wofern du diese unter Augustus begonnene und zugleich mit dem Reiche großgezogene Philosophie, welche auch deine Vorfahren neben den anderen Religionen in Ehren gehalten, beschützen willst. Und zum stärksten Beweise, daß unsre Religion zugleich mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufgeblüht, dient der Umstand, daß diese seit der Regierung des Augustus von keinem Unglück betroffen worden ist, sondern daß im Gegenteil nach dem allgemeinen Wunsche alles nur deren Glanz und Ruhm vermehrt hat.“

Melitos Gedanken[2] brauchen nicht analysiert zu werden: deutlich und klar sind sie ausgesprochen: der Weltstaat und die christliche Religion sind Milchschwestern; sie gehören zusammen; sie bilden die neue Stufe der Geschichte; die christliche Religion bedeutet den Segen und die Wohlfahrt des Reichs; sie ist das Innere zu dem Äußeren; nur wenn sie beschützt wird und sich frei entfalten kann, bleibt das Reich in Größe und Glanz. Nimmt man nicht an, daß Melito lediglich hat schmeicheln wollen — und es ist kein Grund zu dieser Annhme, wenn auch Schmeichelei nicht fehlt —, so folgt, daß er wirklich in dem Christentum die zu dem Weltstaate gehörige, ihm zugeordnete und ihn tragende

---

[1]) Dazu möchte ich es auch rechnen, wenn Athenagoras in seiner Supplicatio an die Kaiser (c. 18) sagt: *ἔχοιτε ἀφ' ἑαυτῶν καὶ τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν ἐξετάζειν· ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται, ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσι — βασιλέως γὰρ ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ, φησὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα —, οὕτως ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται.*

[2]) Tertullian urteilte anders; von einer Solidarität von Christentum und Kaisertum weiß er nichts: „sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares“ (Apol. 21).

innere Macht erkannt hat. Die spätere Entwicklung der Dinge hat ihm Recht gegeben, und in diesem Sinne ist er als Politiker bewunderungswürdig; aber noch bewunderungswürdiger ist es, daß er diesem zu seiner Zeit noch geringem Volke der Christen um ihrer Religion, d. h. ihres transzendenten Guts, willen, die Kraft zugetraut hat, den Staat zu erhalten[1] — daß er überhaupt die Christenheit als die parallele Größe zum Staate erkannt hat.

Es gibt noch einen altchristlichen Schriftsteller, dem die Analogie von Weltstaat und Christenheit aufgegangen ist (am Punkte der Ökumenizität); aber er hat sie in einer überraschenden Weise zu erklären versucht, die eine große Feindseligkeit gegen das Reich verrät. Hippolyt schreibt (in Daniel. IV, 9):

> „Denn da im 12. Jahre der Herr unter dem Kaiser Augustus geboren wurde, von dem an das Reich der Römer sich entwickelte, durch die Apostel aber der Herr alle Nationen und alle Zungen hinzurief und das Volk der gläubigen Christen schuf, das Herrenvolk und das Volk derer, die einen neuen Namen tragen — so ahmte das Reich dieser Zeit, das da herrscht „nach Kraftwirkung des Satans“, dies genau nach und sammelt seinerseits auch aus allen Völkern die Edelsten und rüstet zum Streit, sie Römer nennend. Und deshalb war auch die erste Schatzung unter Augustus, als der Herr in Bethlehem geboren wurde, damit die Menschen dieser Welt, für den irdischen König angeschrieben, Römer genannt würden, die an den himmlischen König Glaubenden aber Christen hießen, das Zeichen des Sieges über den Tod an der Stirne tragend.“

Die Ökumenizität des römischen Reichs ist also eine satanische Nachäffung der Christenheit: wie die Dämonen die christliche Philosophie gestohlen, wie sie den christlichen Kultus und die Sakramente nachgeäfft haben, so haben sie auch durch Stiftung des großen kaiserlichen Römerreichs ein Plagiat an der Kirche begangen! Dies ist wohl der kräftigste, aber auch dreisteste Ausdruck des christlichen Selbstbewußtseins, der sich denken läßt! Den wahren christlichen Kosmopolitismus hat Octavius (Minucius 33) so formuliert: „nos gentes nationesque distinguimus: deo una domus est mundus hic totus.“

Gerechter politisiert Origenes, aber wie hochfliegend sind seine Gedanken! In den capp. 68—75 des 8. Buchs gegen Celsus trägt er, eine uralte christliche Vorstellung umdeutend und eine pla-

[1]) Vgl. dazu Orig. c. Cels. VIII, 70: *ἀλλ' οἱ καθ' ὑπόθεσιν Κέλσου πάντες ἂν πεισθέντες Ῥωμαῖοι εὐχόμενοι περιέσονται τῶν πολεμίων ἢ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν πολεμήσονται, φρουρούμενοι ὑπὸ θείας δυνάμεως, τῆς διὰ πεντήκοντα δικαίους πέντε πόλεις ὅλας ἐπαγγειλαμένης διασῶσαι.*



tonische benutzend, die Idee vor, daß die Kirche — der *κόσμος τοῦ κόσμου* (in Joh. VI, 38) — in der Zukunft der göttliche Weltstaat sein werde; sie sei bestimmt, das römische Reich, ja die Menschheit, in sich aufzunehmen und die Staaten zu verbinden und zu ersetzen. Cf. c. 68: „Denn wenn alle es ebenso machten, wie wir, um mit Celsus zu reden, so würden, darüber kann kein Zweifel bestehen, auch die Barbaren, die das Wort Gottes annähmen, ganz gesittet und gutartig werden, so würden alle Religionen ihr Ende finden und die christliche die allein herrschende sein — sie wird einst auch allein herrschen, da das Wort immer mehr Seelen gewinnt." Damit ist die urchristliche Hoffnung umgebogen: die Kirche erscheint als die sittigende und vereinigende Macht, welche einen einheitlichen Menschheitsstaat schon im Diesseits schaffen wird. Freilich, ganz sicher ist es dem Origenes nicht, daß dies im Diesseits wirklich möglich ist; denn bereits c. 72 schreibt er in bezug auf die Frage, ob Asien, Europa und Libyen, Griechen und Barbaren, in der Anerkennung eines Gesetzes übereinstimmen könnten (Celsus stellte das in Abrede): *καὶ τάχα ἀληθῶς ἀδύνατον μὲν τὸ τοιοῦτο τοῖς ἔτι ἐν σώμασι, οὐ μὲν ἀδνατον καὶ ἀπολυθεῖσιν αὐτῶν*[1]. In II, 30 schreibt Origenes: „In Jesu Tagen ging die Gerechtigkeit auf und die Fülle des Friedens; sie begann mit seiner Geburt. Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte; es sollte nicht mehrere Reiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben und der Vollzug des Auftrages Jesu: „Gehet hin und lehret alle Völker", den er den Aposteln gab, schwieriger gewesen."

Aber der große Kirchenvater, der auch ein großer und einsichtiger Politiker war, trägt in seinem Werke gegen Celsus (III, 29. 30) noch eine politische Beobachtung vor, die nicht hochfliegend sondern nüchtern ist, aber dafür den Vorteil hat, zutreffend und eindrucksvoll zu sein. Obschon sie etwas umfangreich ist, setze ich sie hierher, weil sie in der altchristlichen Literatur nicht ihresgleichen hat:

> „Apollo wollte nach Celsus von den Metapontinern, daß sie den Aristeas für einen Gott halten sollten. Sie aber hielten den Aristeas für einen Menschen und vielleicht nicht einmal für einen tüchtigen, und diese ihre Überzeugung war ihnen sicherer als der Orakelspruch, der ihn für einen Gott erklärte,

[1]) Die politische Kannegießerei, die Celsus (c. 71) von einem Christen gehört haben will, verstehe ich so wenig wie Origenes sie verstanden hat. Sie stammt schwerlich von einem solchen; was ihr zugrunde liegt, läßt sich nicht mehr ermitteln. Ich lasse sie daher beiseite.

dem göttliche Ehre zu erweisen sei. Deshalb wollten sie dem Apollo nicht gehorchen, und so hielt niemand den Aristeas für einen Gott. Was aber Jesus betrifft, so können wir sagen, daß es dem Menschengeschlecht Segen brachte, ihn als Sohn Gottes anzuerkennen, als Gott, der in menschlicher Seele und menschlichem Leibe erschienen ist . . . . . . . . Gott, der Jesum gesandt hatte, vereitelte alle Nachstellung der Dämonen und verhalf auf der ganzen Erde dem Evangelium Jesu zur Bekehrung und Besserung der Menschen zum Siege und ließ überall Kirchen entstehen, die eine andere Politie haben als die Kirchen dämonenverehrender, ausschweifender und ungerechter Menschen. Denn so beschaffen sind die Massen, welche überall die städtischen „Kirchen" bilden. Die Kirchen Gottes aber, die Christus geschult, sind — wenn man sie mit den „Kirchen" der Volksmassen, unter denen sie als Fremdlinge wohnen, vergleicht, — „wie Lichter in der Welt". Denn wer muß nicht bekennen, daß selbst die geringeren Mitglieder der Kirche und solche, die gemessen an den Vorzüglicheren tiefer stehen, doch viel besser sind als die Mitglieder der profanen Kirchen?"

„Da ist die Kirche Gottes zu Athen; sie ist friedfertig und liebt die Ordnung; denn sie will Gott, dem Allherrschenden, gefallen. Die Kirche der Athener aber ist aufsässig und kann in keinem Sinne mit der dort befindlichen Kirche Gottes verglichen werden. Dasselbe hat man betreffs der Kirche Gottes in Corinth und der Kirche des Volks der Corinther zu sagen, sowie betreffs der Kirche Gottes in Alexandrien und der Kirche des alexandrinischen Volkes. Und wenn ein wohlgesinnter Mann davon hört und mit Liebe zur Wahrheit den Sachverhalt prüft, so wird er den bewundern, der den Gedanken gefaßt und ihn zu verwirklichen vermocht hat, überall Kirchen Gottes einzurichten, die da als Fremdlinge mitten unter den Kirchen der Volksmassen jeglicher Stadt wohnen. Ferner, auch wenn man den Rat der Kirche Gottes mit dem Rat der Städte, Stadt für Stadt, vergleicht, so dürfte man finden, daß manche Ratsherrn der Kirche eine Stadt Gottes zu leiten verdienen, wenn es eine solche in der Welt gibt; die überall sich findenden [weltlichen] Ratsherrn aber haben in ihrem Wandel nichts, was die aus ihrer amtlichen Stellung fließende Superiorität rechtfertigte, in der sie ihre Mitbürger zu überragen scheinen. Und so steht es auch bei einem Vergleich zwischen dem Vorsteher der Kirche jeder Stadt mit den Bürgermeistern; man wird finden, daß selbst die Ratsherrn und Vorsteher der Kirche Gottes, welche weniger vollkommen sind und ihren eifrigeren Kollegen gegenüber als lässig gelten können, auf den Wandel gesehen, generell in den

Tugenden weiter vorgeschritten sind, als die städtischen Ratsherrn und Vorsteher."

Hier breche ich diesen Teil der Untersuchung ab. Das Angeführte wird genügen, um sich ein Bild davon zu machen, wie sich die Christen als das neue Volk und als das dritte Geschlecht gefaßt und welche Konsequenzen sie aus diesen Vorstellungen gezogen haben. Wie aber beurteilten die Griechen und Römer die Erscheinung der Christenheit und ihre immensen Ansprüche? In einem Exkurse soll dieser Frage Genüge geschehen.

---

## Exkurs:

## Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner.

Um die Beurteilung der Christenheit seitens der Griechen und Römer richtig zu würdigen, muß man sich zunächst erinnern, wie die Juden im Reiche angesehen und beurteilt wurden; denn es war allgemein bekannt, daß die Christen von den Juden ausgegangen waren.

Nichts ist sicherer, als daß die Juden in dem Römerreiche als ein besonderes Volk gegenüber allen anderen Völkern unterschieden wurden. Ihre bildlose Gottesverehrung und ihre Ablehnung des Staatskultus *(ἀθεότης)* sowie ihre Exklusivität *(ἀμιξία)* hoben sie als einzigartig aus allen Nationen heraus[1]. Diese Einzigartigkeit hatte Cäsar durch seine Gesetzgebung zur öffentlichen Anerkennung gebracht. Wurde doch — eine kurze Epoche abgerechnet — nicht einmal der Kaiserkult von den Juden verlangt. So standen sie allein und für sich neben allen anderen Völkern, die das römische Reich umfaßte oder mit denen es Bundesgenossenschaft geschlossen hatte. Die runde Formel: „Wir und die Juden" findet sich m. W. in der griechisch-römischen Literatur nicht[2], aber die Sache war da, d. h. die Betrachtung war ganz

[1]) Dazu kamen noch ihre besonderen Sitten (Beschneidung, Verbot des Schweinefleisches, Sabbath etc.); aber diese wirkten doch nicht so stark, um den Charakter der Einzigartigkeit zu begründen, wie *ἀθεότης* und *ἀμιξία*. Zum Teil dieselben, zum Teil ähnliche Sitten fanden sich ja auch bei anderen orientalischen Völkern. Zu *ἀθεότης* (s. meine Abhandlung: Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, Texte u. Unters. Bd. 28 Heft 4): Plinius, hist. nat. XIII, 4, 46: „gens contumelia numinum insignis"; Tacitus, hist. V, 5: „Iudaei mente sola unumque numen intellegunt .... igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor." Juvenal, Satir. XIV, 97: „nil praeter nubes et caeli numen adorant," etc. etc. Zu *μισανθρωπία* und *ἀμιξία*: Tacitus, l. c.: „apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium"; schon früher Apollonius Molon (bei Josephus, c. Apion. II, 14). Schürer, Geschichte des jüd. Volks III³ S. 418.

[2]) Doch s. die epistula Aristeae § 16 (ed. Wendland, 1900, p. 6): *τὸν πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία.*

geläufig, daß die Juden eine Volkserscheinung für sich sind, daß dagegen die anderen Völker gemeinsame Merkmale haben, welche jenen fehlen[1]. In allen Provinzen und Städten ferner unterschieden sich die Juden — und nur sie — durch ihre staatsrechtliche Stellung und ihr bürgerliches Verhalten von der Bevölkerung, unter welcher sie lebten. Aber eben diese Einzigartigkeit wurde ihnen als Mangel an Gemeinsinn und Patriotismus, als Schimpf und Schande ausgelegt — von Apollonius Molon und Posidonius an bis zu Plinius, Tacitus und den Späteren[2], wenn auch einige Einsichtigere den „philosophischen" Charakter der Juden nicht verkannten[3].

Aus diesem jüdischen Volke sich entbindend, trat nun die Christenheit den Griechen und Römern entgegen. Einiges, was bei den Juden Anstoß erregte, fehlte hier, aber das Anstößigste erschien in potenzierter Gestalt — die *ἀθεότης* und die *ἀμιξία (μισανθρωπία)*. Daher wurde die christliche Religion als „superstitio nova et malefica"[4], als „superstitio prava, immodica"[5], als „exitiabilis superstitio"[6], als „vana et demens superstitio"[7], die Christen selbst als „per flagitia invisi" bezeichnet und ihnen das „odium generis humani" schuld gegeben[8].

Wohl urteilten im Laufe des 2. Jahrhunderts und im dritten einige verständige Leute anders — Lucian sieht in den Christen halbverrückte, leichtgläubige Schwärmer, denen er jedoch seine Achtung nicht ganz entziehen kann, Galen erklärt ihre Lebensweise für philosphisch und spricht mit hohem Respekt von ihnen[9], Porphyrius behandelt sie und namentlich ihre Theologen, die Gnostiker und Origenes, als respektable Gegner[10], aber die große Menge der Literaten blieb dabei, daß es sich um eine ganz abscheuliche Erscheinung handle. „Latebrosa et lucifuga natio", ruft der Heide Cäcilius bei Minucius

---

1) Eine scharfe Dreiteilung (Ägypter, Hellenen, Juden) fand in Ägypten statt, s. Schürer, l. c. III[3] S. 23.

2) Apollonius Molon bei Josephus, c. Apion. II, 14: „die unfähigsten unter den Barbaren, *ἄθεοι, μισάνθρωποι*". Seneca bei Augustin, de civit. VI, 11: „sceleratissima gens". Tacitus, hist. V, 8: „despectissima pars servientium — taeterrima gens". Plinius, l. c. Marc Aurel bei Ammian XXII, 5. Caecilius bei Minucius Felix 10: „Iudaeorum misera gentilitas".

3) Aristoteles nach Clearch: *φιλόσοφοι παρὰ Σύροις*. Theophrast nach Porphyrius: *ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*. Strabo XVI, 2, 35 p. 760 f. Varro bei Augustin, de civit. IV, 31.

4) Sueton, Nero 16. — 5) Plinius, ep. X, 96 (97).

6) Tacitus, annal. XV, 44. — 7) Minuc. Felix 9.

8) Tacitus, l. c., cf. Tertull. Apol. 35: „publici hostes"; 37: „hostes maluistis vocare generis humani Christianos". Minucius c. 10: „pravae religionis obscuritas"; c. 8: „homines deploratae, inlicitae ac desperatae factionis"; „plebs profanae coniurationis"; c. 9: „sacraria taeterrima impiae coitionis"; „eruenda et execranda consensio".

9) Die Stelle ist nur im Arabischen erhalten (s. o. im 4. Kap.).

10) Über die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Religion und ihre heiligen Bücher Neuen Testaments haben Porphyrius und die Neuplatoniker im allgemeinen nicht günstiger geurteilt als Celsus, und auch im Alten Testament fanden sie viel Unsinn und Lüge (darin mit den christlichen Gnostikern übereinstimmend); ja niemand, auch Celsus nicht, hat die evangelische Geschichte so scharf und abschätzig kritisiert wie Porphyrius. Allein erstlich erschien ihnen manches, was in den Büchern Mosis zu lesen stand und bei Johannes, wertvoll. sodann hatten sie vor der christlichen Religionsphilosophie einen hohen Respekt und suchten sich mit ihr ernsthaft auseinanderzusetzen. Dabei erkannten sie, daß ihnen die kirchliche Religionsphilosophie viel näher stand als die gnostische; denn das abschätzige Urteil über die Welt, welches sie in dieser fanden, und der Dualismus erschienen

Felix (c. 8f.) aus, „in publicum muta, in angulis garrula; templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra“ . . . „occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint“ . . . „cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra . . . nisi illud quod colunt et interprimunt, aut puniendum est aut pudendum? unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt? Judaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caeremoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis ac potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus. at iam Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt!“ Man sieht — Cäcilius sieht eine absteigende Reihe vor sich in bezug auf die numina und den cultus: Romani, Judaei, Christiani.

So monströs, so widerlich sind diese Christen — Cäcilius erzählt des weiteren die schlimmsten Dinge von ihrem Glauben und ihrem Leben —, daß sie gleichsam aus der übrigen Menschheit herausfallen. So nennt sie denn auch Cäcilius eine „natio“, obschon er weiß, daß sie sich aus der Hefe der Völker rekrutieren, also kein Volk im nationalen Sinne sind. Der Christ Octavius muß sie gegen diesen Vorwurf, eine unmenschliche Erscheinung zu sein, verteidigen, und noch eingehender tut das Tertullian im Apologeticus und in der Schrift ad nationes. In beiden Schriften ist die Abwehr des Vorwurfs, die Christenheit sei etwas ganz unmenschlich Eigenartiges, ein Hauptpunkt. „Alia nos, opinor, natura, Cynopennae [Cynopae?] aut Sciapodes“, heißt es Apolog. 8, „alii ordines dentium, alii ad incestam libidinem nervi? . . . homo est enim et Christianus et quod et tu.“ Und Apol. 16 muß Tertullian böse Lügengeschichten in bezug auf die Christen widerlegen, die, wären sie wahr, die Christen wirklich als eine ganz besondere Art von Menschen erscheinen ließen. Aber in Wahrheit — „Christiani homines sunt vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis. neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae . . . si caeremonias tuas non frequento, attamen et illa die homo sum“ (Apol. 42). „Cum concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris eius utique et nos, licet extranei a turbis aestimemur[1], in aliquo loco casus invenimur“ (Apol. 31). Daß die Christen als etwas ganz Absonderliches auffielen, trat auch in den Spott- und Schimpfnamen, die man ihnen gab, hervor (cf. z. B. Apol. 50).

---

ihnen wie ein frivoles Attentat an der Gottheit. Dagegen erklärte Porphyrius von Origenes: „Sein äußeres Leben war das eines Christen und widergesetzlich; in bezug auf seine Ansichten von den Dingen und von der Gottheit aber dachte er wie ein Hellene, schob aber die Vorstellungen der Hellenen fremden Mythen unter“ (bei Euseb., h. e. VI, 19). Über Plotins Stellung zur kirchlichen Gnosis und zum Gnostizismus vgl. Karl Schmidt in den „Texten u. Unters.“ N. F. Bd. V Heft 4.

[1]) Daher die wohlverständliche Aufforderung an die Christen: „Packt euch aus der Welt, in die ihr nicht gehört, und macht uns keine Beschwerde“; vgl. die bereits oben zitierte Stelle aus Justin, Apolog. II, 4, wo die Gegner zu den Christen sprechen: *Πάντες ἑαυτοὺς φονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεὸν καὶ ἡμῖν πράγματα μὴ παρέχετε.* Tertullian erzählt (ad Scapulam 5), Arrius Antoninus, der Prokonsul Asiens, habe den Christen, die sich freiwillig und scharenweise zur Zeit einer Verfolgung um sein Tribunal drängten, zugerufen: „Ihr Unseligen, wenn ihr sterben wollt, so habt ihr Abgründe und Stricke.“ Celsus (bei Orig. c. Cels. VIII, 55) schreibt: „Wenn die Christen es unter ihrer Würde halten, sich an den religiösen Feierlichkeiten zu beteiligen und den Vorstehern derselben Verehrung zu erweisen, so sollen sie nicht zu

Alles dies findet sich ebenso in den beiden gleichzeitig mit dem Apologeticus geschriebenen Büchern ad nationes, aber hier tritt noch ein Moment hinzu, welches unsere besondere Aufmerksamkeit erregt. Tertullian sagt, die Christen würden von ihren Gegnern „genus tertium" genannt. Die Stellen sind folgende:

„ad nat. I, 8: „Plane, tertium genus dicimur. an Cynopennae aliqui vel Sciapodes vel aliqui de subterraneo Antipodes? si qua istic apud vos saltem ratio est, edatis velim primum et secundum genus, ut ita de tertio constet. Psammetichus quidem putavit sibi se de ingenio exploravisse prima generis. dicitur enim infantes recenti e partu seorsum a commercio hominium alendos tradidisse nutrici, quam et ipsam propterea elinguaverat, ut in totum exules vocis humanae non auditu formarent loquellam, sed de suo promentes eam primam notionem designarent cuius sonum natura dictasset. prima vox „beccos" renuntiata est; interpretatio eius „panis" apud Phrygas nomen est; Phryges primum genus exinde habentur . . . sint nunc primi Phryges, non tamen tertii Christiani. quantae enim aliae gentium series post Phrygas? verum recogitate, ne quos tertium genus dicitis principem locum obtineant, siquidem non ulla gens non Christiana. itaque quaecumque gens prima, nihilominus Christiana. ridicula dementia novissimos dicitis et tertios nominatis. sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Judaei, dehinc Christiani. ubi autem Graeci? vel si in Romanorum superstitionibus censentur, quoniam quidem etiam deos Graeciae Roma sollicitavit, ubi saltem Aegyptii, et ipsi, quod sciam, privatae curiosaeque religionis? porro si tam monstruosi, qui tertii loci, quales habendi, qui primo et secundo antecedunt?"

Ferner ad nat. I, 20 [nachdem gezeigt worden, daß die den Christen gemachten Vorwürfe auf ihre Ankläger, die Heiden, zurückfallen]: „habetis et vos tertium genus etsi non de tertio ritu, attamen de tertio sexu. illud aptius de viro et femina viris et feminis iunctum."

---

Männern heranwachsen, noch Weiber nehmen, noch Kinder haben. noch mit den Dingen des Lebens sich irgendwie befassen, sondern sich vielmehr von hier in aller Eile fortmachen, ohne Nachkommen zu hinterlassen, damit diese Art *(τὸ τοιοῦτον γένος)* auf Erden gänzlich ausgerottet werde." Die Reichs- und Kaiserfeindschaft sowie die wirtschaftliche Unfruchtbarkeit waren stehende Vorwürfe gegen die Christen, denen die Apologeten (besonders Tertullian) entgegenzutreten sich bemühten. Celsus sucht den Christen zu zeigen, daß sie den Ast abzusägen suchen, auf welchem doch auch sie sitzen (VIII, 68): „Handelten alle wie du, so wäre der Kaiser *(βασιλεύς)* bald allein und vereinsamt, so würden die Dinge auf Erden in kurzem in die Hände der wildesten und abscheulichsten Barbaren geraten, und um den Ruhm deiner Gottesverehrung und um den der wahren Weisheit unter den Menschen wäre es geschehen." Da unter allen Religionsbekennern fast allein die Christen für reichsfeindlich galten, so wurden sie bekanntlich vom Pöbel für die großen Kalamitäten verantwortlich gemacht. Die Stellen bei Tertullian sind bekannt; vgl. aber auch die parallelen Ausführungen bei Origenes, in Matth. comment. ser. 39. Auch von hier aus erschienen die Christen als eine Gruppe für sich. Maximinus Daza spricht in seinem Reskript an Sabinus (Euseb., h. e. IX, 9) von dem *„ἔθνος" τῶν Χριστιανῶν*. Daß es den Christen gelungen ist, die verschiedenen Völker zu einer relativen Einheit durch ihre Gesetze zu verbinden, sagt das Edikt des Galerius widerwillig (bei Euseb., h. e. VIII, 17, 7): *τοσαύτη αὐτοὺς πλεονεξία κατεσχήκει καὶ ἄνοια κατειλήφει, ὡς μὴ ἕπεσθαι τοῖς ὑπὸ τῶν πάλαι καταδειχθεῖσιν . . . ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν πρόθεσιν καὶ ὡς ἕκαστος ἐβούλετο, οὕτως ἑαυτοῖς καὶ νόμους ποιῆσαι καὶ τούτους παραφυλάττειν καὶ ἐν διαφόροις διάφορα πλήθη συνάγειν.*

Dazu eine Stelle aus der Schrift Scorpiace (c. 10: Anrede an die martyriumsscheuen Häretiker): „Illic constitues et synagogas Judaeorum, fontes persecutionum, apud quas apostoli flagella perpessi sunt, et populos nationum cum suo quidem circo, ubi facile conclamant: ‚Usque quo genus tertium'?"

Aus diesen Stellen geht folgendes hervor:

(1) Die Bezeichnung der Christen als „genus tertium" seitens der Heiden war um das Jahr 200 in Carthago ganz geläufig; selbst im Zirkus wurde gerufen: „Usque quo genus tertium?"

(2) Die Bezeichnung bezog sich ausschließlich auf die Art der Gottesvorstellung und die Gottesverehrung: als „genus primum" galten Griechen, Römer und alle übrigen Völker, sofern sie gegenseitig ihre Götter anerkennen, bezw. auch fremden Göttern Ehre erweisen, und Opfer und Bilder haben und sich dem Kaiserkultus unterwerfen; das „genus alterum" waren die Juden (Nationalgott, Exklusivität, Bildlosigkeit, aber Opfer)[1]; das „genus tertium" bildeten die Christen (geistiger Gott, Bildlosigkeit, keine Opfer, „contemnere deos" wie die Juden)[2].

(3) Wenn Tertullian so spricht, als könne sich die ganze Unterscheidung auf die zeitliche Aufeinanderfolge der Völker beziehen, so ist das nur polemische Dialektik; auch mit der Jungfräulichkeit der Christen oder umgekehrt mit den ihnen zur Last gelegten geschlechtlichen Ausschweifungen hat die Bezeichnung „tertium genus" nichts zu tun[3].

Das was sich hier ergeben hat[4], ist von hoher Bedeutung für den Ein-

---

[1]) Cf. ad nat. I, 8.

[2]) Vgl. den runden Satz ad nat. I, 8: „de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Judaei, dehinc Christiani"; dazu I, 20: „tertium genus [dicimur] de ritu". Daß sich Tertullian in dieser Deutung der Bezeichnung geirrt haben sollte, scheint mir ganz ausgeschlossen zu sein.

[3]) Stellen lassen sich wohl nachweisen, in denen die Jungfräulichkeit (Geschlechtslosigkeit) oder die widernatürliche Unzucht als „genus tertium" oder überhaupt als „genus" aufgefaßt wird (Tertull., de virg. vel. 7: „Si caput mulieris vir est, utique et virginis, de qua fit mulier illa quae nupsit, nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis"); cf. l. c. c. 5: das weibliche Geschlecht als „genus secundi hominis"; Pseudocypr., de pudicit. 7: „virginitas neutrius est sexus"; Clemens Alex., Paedag. II, 10, 85: *οὐδὲ γὰρ αἰδοῖα ἔχει ἡ ὕαινα ἅμα ἄμφω, ἄρρενος καὶ θήλεος, καθὼς ὑπειλήφασί τινες, ἑρμαφροδίτους τερατολογοῦντες καὶ τρίτην ταύτην μεταξὺ θηλείας καὶ ἄρρενος ἀνδρόγυνον καινοτομοῦντες φύσιν*, cf. andererseits l. c. I, 4, 11: es gibt ein Drittes, Gemeinsames über den beiden Geschlechtern, das Menschsein und der Kindesstand; Lampridius, Alexander Sev. 23: „Idem tertium genus hominum eunuchos esse dicebat"; aber diese Stellen gehören offenbar nicht hierher.

[4]) Merkwürdig ist, daß Tertullian die Charakteristik „tertium genus" für die Christen überhaupt nur als heidnische Bezeichnung zu kennen scheint und nicht auch als christliche. Aber selbst wenn er es verschwiege, daß auch die Christen selbst ihre Religion „die dritte Art" nennen, so müßte man doch annehmen, daß die Bezeichnung spontan sowohl bei den Christen als bei ihrem Gegnern entstanden ist; denn es ist nicht wahrscheinlich, wenn auch nicht unmöglich, daß diese sie der christlichen Literatur entnommen haben. (Es müßte denn sein, daß Fronto in einer verlorenen Schrift gegen die Christen von dem „genus tertium", das er in christlichen Schriften fand, polemischen Gebrauch gemacht hat und durch ihn der terminus in weitere heidnische Kreise gekommen ist. Aber gerade bei Minucius findet er sich nicht). Ich erinnere noch einmal an die chronologische Aufeinanderfolge der

druck, den das Christentum (und das Judentum)[1] auf die Heidenwelt gemacht hat. Die Christen selbst haben bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts ihre Gottesverehrung als „die dritte Weise“ bezeichnet (s. oben das aus der Praedicatio Petri gewonnene Zeugnis) und um das Jahr 240 rund erklärt: „Wir sind das dritte Geschlecht der Menschen“ (s. das Zeugnis der Schrift de pascha computus[2]) — nun hat sich gezeigt, daß die Heiden ihrerseits diese Betrachtung aufgenommen haben, auch sie haben (und zwar schon vor 200)[3] die Juden als das zweite und die Christen als das dritte Geschlecht bezeichnet, und zwar aus demselben Grunde wie die Christen selbst: um der Art der Religion willen.

Das ist erstaunlich! Man ist doch nicht darauf gefaßt, daß sich für das römisch-griechische Bewußtsein die Juden so stark von den übrigen Völkern und die Christen von beiden abhoben, daß sie sich als selbständige „genera“ darstellten und in einer runden Formel so bezeichnet wurden. Eine größere Anerkennung konnten diese wie jene nicht erwarten[4], so wenig die Unterscheidung als Anerkennung gemeint war.

Eine Bekräftigung, daß die Trias, „Römer usw., Juden, Christen“, wirklich den Gegnern der Christen stets vorschwebte, bieten die Streitschriften gegen die Christen. Soweit wir solche kennen, befolgen sie sämtlich das Schema: die Juden stechen bereits von allen anderen Völkern und Religionen ab und bilden, nachdem sie die Ägypter verlassen haben, eine häßliche Gattung für sich; von diesen Juden haben sich nun die Christen getrennt, das Schlimmste

---

Erscheinungen: am Anfang des 2. Jahrhunderts nennt ein Christ (der Verfasser der Praedicatio Petri) die christliche Gottesverehrung „die dritte Art“, im J. 197 sagt Tertullian: „tertium genus dicimur“; im J. 242/3 schreibt ein römischer oder africanischer Christ (Pseudocyprian): „tertium genus sumus“.

[1]) Auch das Judentum; denn wir konnten oben nicht ganz sicher feststellen, daß eine Formel geläufig war, welche die Juden von allen anderen Völkern in bezug auf ihre Gottesvorstellung und Gottesverehrung unterschied. Nun sehen wir es klar: Die Juden galten in dieser Beziehung als eine Größe für sich, als das „genus alterum“.

[2]) Daß wir oben richtig vermutet haben, daß dem dritten Geschlecht gegenüber für Pseudocyprian die Römer usw. das erste Geschlecht sind und die Juden das zweite, ist nun klar.

[3]) Wie lange vorher, wissen wir nicht — am Ende des 2. Jahrhunderts war jedenfalls die Bezeichnung in Carthago geläufig. Man kann daher schwerlich daraus ein Argument gegen die Echtheit der Epistula Hadriani ad Servianum (s. o.) entnehmen, daß sich hier die Dreiteilung findet: „hunc [nummum] Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes“. Aber die Bezeichnung der Römer, Griechen usw. als „gentes“ ist allerdings sehr bedenklich und verrät, wenn ich nicht irre, eine christliche Feder.

[4]) Durch Varro, das Genie der Klassifikation, war man zunächst in den literarischen Kreisen daran gewöhnt worden, auch die Götter und die Religionen einzuteilen. Es mag sein, daß unter der Einwirkung seiner Schriften (mit denen sich auch Tertullian in seinen Traktaten ad nationes viel zu schaffen macht) zuerst bei den Gelehrten die Unterscheidung des Judentums und des Christentums als „zweite und dritte Weise“ aufkam und daß sie dann allmählich ins Volk gedrungen ist. Daß die bei den Ägyptern (s. o.) geläufige, ganz andersartige Unterscheidung von den drei γένη (Ägypter, Griechen, Juden) auf die neue Klassifikation von Einfluß gewesen ist, ist völlig unwahrscheinlich. Einmal geschaffen, mußte jene mit eigener Logik weiter wirken und Judentum und Christentum in ein Licht setzen, welches ursprünglich gewiß nicht beabsichtigt war: die drei Ringe, die drei möglichen Religionen! Merkwürdig, daß Tertullian im gleichzeitig geschriebenen Apologeticus nichts von dem „genus tertium“ sagt. War ihm die Sache den Statthaltern gegenüber nicht bedeutend genug?

des Judentums beibehaltend und Widerlicheres und Abstoßenderes hinzufügend. So sind Celsus, Porphyrius und Julian in ihren Werken gegen die Christen verfahren. Celsus spricht von dem *γένος* der Juden und Christen, stellt beide *γένη* in den schärfsten Gegensatz zu den übrigen Völkern, um dann zu zeigen, daß sich die Christen, als abgefallene Juden, von diesem *γένος*, das doch wenigstens ein Volk ist, noch zu ihrem Nachteil unterscheiden. Er charakterisiert die Christen (VIII, 2) als *ἀποτειχίζοντες ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντες ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων*, dabei ist doch alles bei ihnen nur Plagiat vom Plagiat und Kopie von der Kopie; an sich haben sie kein neues *μάθημα* (I, 4; cf. II, 5; IV, 14); nur weil sie von allem das Schlechteste zurückbehalten haben, stellen sie ein solches dar und infolge ihrer Haltung, nämlich des *στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν*[1]. Porphyrius — er ist wohl der antichristliche Polemiker, den Eusebius in der Praeparatio (I, 2) berücksichtigt[2] — betrachtet zunächst die Christen als etwas Unmögliches, weil sie weder zu den Hellenen noch zu den Barbaren gehören wollen und gehören. Dann heißt es: *καὶ μηδ' αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν.* Also auch hier die Dreiteilung. Julian endlich (Neumann p. 164) befolgt ebenfalls die Unterscheidung: *Ἕλληνες, Ἰουδαῖοι, Γαλιλαῖοι.* Die Galiläer sind weder Hellenen noch Juden, sondern sind vom Judentum ausgegangen, haben sich aber auch von diesem losgesagt und einen Weg für sich eingeschlagen. „Sie haben verworfen, was an schönen und bedeutsamen Lehren bei uns Hellenen und bei den auf Moses zurückgehenden Hebräern sich findet, von beiden aber für sich abgehoben, was diesen Völkern wie ein unheilvoller Dämon sich angeheftet hat, die Gottlosigkeit von der Leichtfertigkeit der Juden, ein leichtsinniges und lockeres Leben von unserer Sorglosigkeit und Gemeinheit."

Man sieht — durchweg werden auf Grund der Religion Hellenen, Juden und Christen unterschieden, wenn sich auch die runde Formel „das dritte Geschlecht" nur im Abendland findet. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts lernten Kaiser und Reich dieses dritte Geschlecht von Religionsverehrern auch als „Volk", als Staat im Staate kennen und fürchten. Das instruktivste Zeugnis ist in dieser Hinsicht das, was Cyprian (ep. 55, 9) von Decius berichtet: „multo patientius et tolerabilius audivit levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae dei sacerdotem". Das furchtbare Verfolgungsedikt dieses Kaisers ist zunächst die tatsächliche Antwort des Staats auf die Ansprüche des „neuen Volks" und auf die politische Betrachtung, welche Melito und Origenes empfohlen hatten. Die intensive Stärke der neuen Religion tritt sowohl in der Selbstbeurteilung „Neues Volk", „Drittes Geschlecht" hervor als in dem den Gegnern abgezwungenen Zeugnis, daß hier wirklich ein neues g e n u s religionis neben den Religionen der Völker und des Judentums in die Erscheinung getreten ist. Für die extensive Stärke des Christentums läßt sich hieraus direkt wenig entnehmen; denn jene Beurteilung trat bereits zu einer Zeit hervor, wurde geltend gemacht und anerkannt, als die Christen noch eine numerisch nicht sehr große Gemeinschaft waren[3]. Aber für die Propaganda der christlichen Religion mußte es von

---

[1]) Das *τρίτον γένος*, von welchem Celsus in ziemlich unklarer Weise V, 61 spricht, hat mit dem dritten Geschlecht nichts zu tun, das uns hier beschäftigt; denn es handelt sich dort um innerchristliche Unterscheidungen.

[2]) S. v. Wilamowitz-Möllendorf in der Zeitschr. f. neutestamentliche Wissensch. I, 2 S. 101 ff.

[3]) Ganz unbedeutend können sie übrigens nicht gewesen sein; denn sonst wäre die Beurteilung unverständlich. Sie müssen doch mit den Juden an Zahl bereits rivalisiert haben.

höchster Bedeutung sein, daß sie sich so deutlich von allen anderen Religionen abhob und so ein hohes Selbstbewußtsein zur Schau trug[1]. Freilich wirkte dies in weiten Kreisen auch abstoßend, aber es war doch ein Zeichen von Kraft, und der Kraft fehlt der Erfolg niemals.

## Achtes Kapitel.

## Die Religion des Buchs und der erfüllten Geschichte.

Religion des Buchs im eigentlichen Sinn des Worts wie der Islam ist das Christentum nie gewesen und nie geworden (erst in viel späterer Zeit, im strengsten Calvinismus, drohte die konsequente Ausgestaltung der Religion des Buchs; indessen auch hier blieb doch die Glaubensregel das Steuer). Allein das Buch d. h. zunächst das Alte Testament übte doch eine Wirkung aus, die das Christentum bis an die Grenze brachte, Religion des Buchs zu werden. Paulus, richtig verstanden, wehrte freilich dieser Entwicklung, und große Kreise in der Christenheit — Gnostiker und Marcioniten — schritten sogar dazu fort, das Alte Testament ganz zu verwerfen, bez. es einem anderen Gott, sei es auch einem gerechten und vom höchsten Gott abhängigen, zuzuschreiben[2]; aber in der großen Kirche lehnte man mit Entrüstung die Kritik der Gnostiker ab, und die komplizierte Stellung des Apostels Paulus zu dem Buche verstand man nicht. Es blieb, allegorisch erklärt, bei diesen Christen das heilige Buch wie bei den Juden, denen man es entreißen wollte.

Diese Stellung zu dem Alten Testament ist wohl verständlich. Welche andere Religionsgemeinschaft konnte ein ähnliches Buch aufweisen[3]! Wie überwältigend mußte der Eindruck bei Griechen, bei gebildeten und ungebildeten, sein und bleiben, nachdem man es kennen gelernt hatte! Mochten auch noch so viele Einzelheiten befremdlich oder anstößig sein — das, was belehrte und

---

[1]) Schon das Judentum verdankte seine Propaganda zu einem nicht geringen Teile seiner Apologetik und innerhalb der Apologetik der Selbstschätzung, die es entwickelte; s. Schürer, Gesch. des Volkes Israel III[3] S. 107 ff.

[2]) S. beispielsweise den Brief des Ptolemäus an die Flora und meine Abhandlung über ihn in den Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1902, 15. Mai.

[3]) Beides war von Vorteil, daß es in griechischer Sprache zugänglich war, und daß man von dem hinter der Übersetzung liegenden hebräischen Text wußte. Über die Septuaginta s. die Studien von Nestle und Deißmann, ferner vgl. den Aristeasbrief (edid. Wendland, 1900).



begeisterte, wog sie reichlich auf. Allein schon das hohe Alter, und man steigerte es für einzelne Teile um Jahrtausende[1], entschied für seinen unvergänglichen Wert; das aber, was man in ihm las, erschien teils als eine Welt von Geheimnissen, teils als ein Kompendium der tiefsten Weisheit. Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffs, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität, erschien es wie ein literarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten[2]. Das war sogar der stärkste Eindruck: daß dieses Buch und das Weltganze zusammengehören und dem gleichen Urteil unterliegen, war die verbreitetste Meinung unter den Griechen, die von dem Alten Testament berührt waren. Mochten sie über das Buch noch so verschieden denken — daß es eine Parallelschöpfung zur Welt sei, so groß und umfassend wie sie, und daß beide Größen auf einen Urheber zurückgehen, erschien auch den meisten Gnostikern und den Marcioniten das Sicherste (die Großkirchenleute aber erkannten in diesem Gott den höchsten Gott selbst)[3]. Über welches andere Buch ist jemals in der Geschichte von denkenden Menschen ein ähnliches Urteil gefällt worden[4]!

Daß das Buch die Propaganda der Christen mächtig verstärkt hat, ist gewiß; vergebens reklamierten die Juden[5]. Wir besitzen aber ein positives Zeugnis dafür, daß das Alte Testament die eigentliche Brücke zum Christentum für manchen gewesen ist.

---

[1]) Triumphierend ruft Tertullian in dem Traktat de pallio c. 2 aus: „Bei euch geht die Geschichte nur bis zu den Assyriern; wir sind im Besitz der Weltgeschichte" („Ferme apud vos ultra stilus non solet. ab Assyriis, si forte, aevi historiae patescunt. qui vero divinas lectitamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus").

[2]) Daher auch die zahlreichen Namen für das Buch, die teils von seinem Ursprung, teils von seinem Inhalt (*σωτήρια γράμματα*) genommen sind.

[3]) Einige Gnostiker unterschieden — abgesehen vom höchsten Gott — den Schöpfergott und den Gott des Alten Testaments. Diese Unterscheidung trat überall dort ein, wo man die Natur noch ungünstiger beurteilte als die religiöse Kultur, wie sie vor Christus bestanden hat. Die Natur ist grausam und tötet, das Gesetz ist relativ sittlich.

[4]) Angriffe der Gnostiker und der Heiden fehlten nicht; aber die der letzteren müssen im ganzen selten gewesen sein. Wenn sie sich gründlicher mit dem Buch beschäftigten, gewannen sie fast alle Respekt. „Unde scis illos libros (Veteris Testamenti) unius veri et veracissimi dei spiritu esse humano generi ministratos?" (bei Augustin, Confess. VI, 5, 7) ist ein manichäischer bez. gnostischer Einwurf.

[5]) Der Besitz des Buchs wurde ihnen einfach abgesprochen; ihr Unverständnis des Buchs beweist, daß es ihnen nicht mehr gehört; ja selbst die Meinung wurde laut (ep. Barnabae), daß es ihnen niemals gehört habe und daß sie es sich widerrechtlich angeeignet hätten. „In Judaeorum oleastro insiti sumus" (Tertull., de testim. 5 nach Röm. 11) — aber eben damit hat der Oleaster sein Existenzrecht verloren.

Tatian schreibt (Orat. 29): „Als ich ernstlich das, was frommt, erwog, fielen mir einige barbarische Schriften in die Hände, älter als die Lehren der Griechen und göttlicher als ihr Irrtum. Diesen gelang es, mich zu überzeugen, und zwar durch ihren schlichten Ausdruck und die unstudierte Einfalt ihrer Verfasser, durch die leichtfaßliche Darstellung der Weltschöpfung, durch die Vorkenntnis der Zukunft, durch die Vortrefflichkeit ihrer Verordnungen und weil sie die alles beherrschende Monarchie Gottes lehren. So wurde meine Seele von Gott unterrichtet, und ich sah ein, daß die anderen Lehren zur Verdammnis führen, diese aber die in der Welt herrschende Knechtschaft lösen und uns den vielen Gewalthabern und unzähligen Tyrannen entziehen. Nicht bringen sie uns etwas, was wir nicht schon empfangen hätten, wohl aber etwas, was wir, obgleich wir es empfangen haben, durch den Irrtum verloren hatten[1].“

Dieses Bekenntnis ist besonders ausgezeichnet, sowohl durch die Bestimmtheit, mit der es die Bedeutung des Alten Testaments für den Übertritt zum Christentum hervorhebt, als durch die Vollständigkeit und Klarheit der Gründe, die es anführt. Erstlich machte die Form des Buchs einen tiefen Eindruck; es ist charakteristisch für den Griechen Tatian, obschon er kein Grieche mehr sein will, daß die Form das Erste ist, was er hervorhebt. Die mächtige Sprache der Propheten und Psalmisten entzückte den Mann, der durch die Rhetoren- und Philosophenschulen gegangen war. Kraft gepaart mit Einfachheit — das war es, was ihm das Buch so ganz anders erscheinen ließ als jene Traktate und ungeheuren Rollen, in denen sich die Autoren mühsam abquälten, über die höchsten Fragen ins Klare zu kommen. Das Zweite, was der Apologet nennt, ist der Schöpfungsbericht der Genesis. Auch das ist bedeutsam und wohlverständlich: alle griechischen Religionsphilosophen sind Kosmologen; hier war ein durchsichtiger und faßlicher Schöpfungsbericht gegeben. Er schien nicht wie Philosophie, und er schien auch nicht gewöhnlicher Mythus zu sein; es war eine ganz neue Gattung, zwischen und über beiden. Das kann nur Gott selbst gelehrt haben! Das Dritte, was Tatian imponiert hat, waren die Weissagungen des Buchs: ein Blick auf

---

[1]) S. auch Justin, Dial. c. Tryph. 7 f.: *Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφήτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν· οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις, μήτ' εὐλαβηθέντες μήτε δυσωπηθέντες τινά . . . . ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. συγγάμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει κτλ. . . . Ἐμοῦ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη καὶ ἔρως εἶχε με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἵ εἰσι Χριστοῦ φίλοι.*

die altchristlichen Schriftsteller, besonders die Apologeten, zeigt, welche Rolle der Weissagungsbeweis gespielt, ja wie er alles beherrscht hat; nur vermittelst des Alten Testaments konnte man ihn führen. Das vierte Stück sind die Sittengebote; Tatian hat hier sicherlich in erster Linie an den Dekalog gedacht, der ja auch solchen Gnostikern, die sich kritisch zum Ganzen des Buchs verhielten, nur der Vollendung zu bedürfen schien, den sie also aus dem Übrigen hervorhoben[1]. Der Dekalog hat den Heidenchristen stets als der Inbegriff der Moral gegolten, der nur durch die Sprüche der Bergpredigt zu vertiefen sei[2]. Das fünfte Stück endlich, welches der Apologet nennt, ist der strenge Monotheismus, der dem ganzen Buch das Gepräge gibt.

Damit sind in der Tat die Elemente genannt, die an dem Buch besonders wichtig erschienen und es zur göttlichen Urkunde stempelten. Überschaut man aber, welche Dienste es der christlichen Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten geleistet hat, so ist folgendes festzustellen:

(1) Man entnahm dem Alten Testament die monotheistische Kosmologie und Naturbetrachtung. Die Evangelien und die paulinischen Briefe setzen sie einfach voraus, aber legen sie nicht ausführlich dar; in den alttestamentlichen Büchern aber fand man, was man brauchte, zahllose Stellen, welche den Monotheismus verkündigen und einschärfen und den Polytheismus bedräuen, sodann viele Stellen, welche Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde preisen und seine Schöpfung schildern.

(2) Man erwies aus dem Buch, daß die Erscheinung und die ganze Geschichte Jesu bereits vor Jahrhunderten, ja vor Jahrtausenden vorausverkündet, ferner daß die Stiftung des neuen Volkes, welches sich aus allen Nationen bilden würde[3], von Anbeginn geweissagt und vorbereitet worden sei (s. o. S. 206 ff.)[4]. Die eigene Religion erschien auf Grund dieses Buchs als die Religion

---

[1]) S. den Brief des Ptolemäus an die Flora.

[2]) Vgl. die „Apostellehre“.

[3]) Die Meinung, die jüdischen Proselyten seien dieses neue Volk — ein naheliegender Einwand —, wird von den Apologeten widerlegt. Nur die Christen haben Anhänger *ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων*.

[4]) Man vergleiche, um nur e i n e Stelle anzuführen, die Praedic. Petri (bei Clemens, Strom. VI, 15): *Ἡμεῖς ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι᾽ αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κριθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ᾽ αὐτὸν ἃ ἔσται· ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.* Also auch dieser Schriftsteller erklärt, daß er auf das Alte Testament hin-

der erfüllten Geschichte; was ausstand, konnte nur noch eine Spanne sein, und auch hier wird sich alles so erfüllen, wie es geweissagt worden ist; dafür bietet das, was sich bereits erfüllt hat, die sichere Gewähr. Mit Hilfe des Alten Testaments datierten die christlichen Lehrer ihre Religion bis zum Anfang der Dinge hinauf und verbanden sie mit der Schöpfung. Das wurde eines der eindrucksvollsten Stücke der Misssionspredigt für Gebildetere. Das Christentum erhielt dadurch einen Halt, wie ihn außer dem Judentum keine andere Religion hatte. Aber man muß sich eben deshalb hüten, das Alte Testament im Sinne dieser Christen lediglich als Weissagung, dem die Erfüllung noch fehle, aufzufassen. Es ist allerdings das Buch der Weissagungen, aber eben deshalb lehrhaft bereits die vollständige Offenbarung Gottes, die irgend welcher Zusätze nicht bedarf und nachträgliche Änderungen ausschließt. Die geschichtliche Erfüllung — „Lex radix evangeliorum“, Tertull., Scorp. 2 — erweist nur vor aller Welt die Wahrheit jener Offenbarungen. So stellte man denn auch aus dem Alten Testament das ganze Evangelium zusammen. Handbücher dieser Art müssen in verschiedenen, aber ähnlichen Rezensionen verbreitet gewesen sein.

(3) Man belegte in steigendem Maße Grundsätze und Einrichtungen der christlichen Gemeinde (nicht nur die bildlose geistige Gottesverehrung, die Aufhebung der zeremonialgesetzlichen Vorschriften, die Taufe und das Abendmahl, sondern, wenn auch zögernd, das christliche Priestertum, den Episkopat und die neuen kultischen Einrichtungen) aus dem Alten Testament.

(4) Man benutzte das Buch zum Zweck der Paränese, indem man nach dem Schema a minori ad maius verfuhr: wenn Gott dies und jenes damals so und so belohnt und bestraft hat, wie viel Größeres haben wir zu erwarten, die wir jetzt in der Endzeit stehen und „die Berufung zur Verheißung“ empfangen haben.

(5) Man bewies aus dem Alten Testament (aus den Scheltreden der Propheten), daß das Judenvolk einen Bund mit Gott nicht mehr besitze oder überhaupt nie besessen habe (s. o. S. 58ff.), und daß sein Untergang als Volk geweissagt sei[1].

---

an Gott, den Vater Jesu Christi, gläubig geworden ist. Tertull., Apol. 46: „Ostendimus totum statum nostrum, et quibus modis probare possimus ita esse sicut ostendimus, ex fide scilicet et antiquitate divinarum litterarum, item ex confessione spiritualium potestatum“ [d. h. dem Zeugnis, das die von uns vertriebenen Dämonen ablegen müssen]. Dies sind also die beiden entscheidenden Beweise.

[1]) Wie eindrucksvoll war das Argument: da seht ihr es, das jüdische Volk ist zerstreut, der Tempel ist zerstört, die Opfer haben aufgehört, die Fürsten aus dem Stamme Juda fehlen! Man vergleiche, in welchem Umfange Eusebius in seiner Kirchengeschichte von diesen Tatsachen Gebrauch macht.



(6) Man erbaute sich an dem Alten Testament, an den Sprüchen des Gottesvertrauens und der Gotteshilfe, der Demut und des heiligen Mutes, an seinen Heldengestalten und seinen Propheten, vor allem an seinen Psalmengesängen.

Das hier kurz Zusammengefaßte genügt, um die Bedeutung, die das Buch für die alte Christenheit und seine Mission hatte, zu erkennen[1]. Immer aber ist dabei vorausgesetzt, daß ein großer Teil des Inhalts des Buchs allegorisiert, d. h. kritisiert und umgedeutet wurde. Ohne solche Umdeutungen war sehr vieles in dem Buch für die Christen unannehmbar. Wer sie also nicht an-

---

[1]) Eine gründliche Darstellung der Bedeutung und des Gebrauchs des Alten Testaments in der alten Kirche besitzen wir noch immer nicht. Wie eine solche anzulegen und durchzuführen sei, hat Wrede in seinen „Untersuchungen zum ersten Clemensbrief“ (1891) gezeigt. Die Zusammenfassung (S. 75 f.) stimmt mit der von uns gegebenen überein: „Die Schriftbenutzung des Clemens ruht ganz auf der gemeinchristlichen Voraussetzung, daß das Alte Testament das eine, von Gott den Christen, ja gerade und eigentlich den Christen gegebene heilige Buch ist, dessen Worte absolute Autorität beanspruchen können und das erste und bedeutendste Fundament aller christlichen *παράδοσις* bilden. Es würde eine historisch ganz ungenügende Bezeichnung der Sache sein, wollte man sagen, daß das Alte Testament — ganz oder teilweise — noch für den Christen in Geltung stehe, als ob der Anerkennung erst irgendeine Reflexion vorangegangen wäre, und als ob nicht der Besitz des wunderbaren und unfehlbaren Buches in den Augen der Christen einer der einleuchtendsten und empfehlendsten Vorzüge der neuen Religion gewesen wäre. Gar nicht kräftig genug kann man sich mit der Vorstellung durchdringen, daß damals jedwede Ahnung fehlte, daß sich einst die Bildung einer zweiten heiligen Schrift neben, ja über der ersten vollziehen werde.“ — Im Gottesdienst wurde regelmäßig aus dem Alten Testament vorgelesen, und seine Kenntnis wurde außerdem noch durch die kurzen Chrestomathien und durch Schriften wie Cyprians „Testimonia“ vermittelt. Private Schriftlektüre hat nicht gefehlt, wie die Akten der Märtyrer von Scili, mehrere Stellen bei Tertullian und Origenes und andere Zeugnisse beweisen. Origenes, Hom. II in Num. (t. 10 p. 19), meint, daß ein bis zwei Stunden Schriftlektüre und Gebet für jeden Christen das kaum ausreichende Minimum seien; Hom. in Levit. IX, 7 bezeichnet er als „nutrimenta spiritus“ die „divina lectio, orationes assiduae et sermo doctrinae“. In Pseudoclemens, de virginit. I, 10 ist von der Schriftlektüre in kleinen Erbauungsversammlungen in den Häusern die Rede. Justin nimmt in der Apologie an, daß das A. T. leicht zugänglich sei und die Kaiser sich dasselbe daher leicht verschaffen könnten. Besonders instruktiv aber ist, was von Pamphilus in Cäsarea (Hieron., adv. Rufin. I, 9) erzählt wird: „Scripturas sanctas non ad legendum tantum, sed et ad habendum tribuebat promptissime, nec solum viris sed et feminis, quas vidisset lectioni deditas. unde et multos codices praeparabat, ut cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.“ Auch durch Vorlesen (in kleineren Zirkeln oder öffentlich) verbreitete sich die Kenntnis der h. Schriften, s. Pseudoclemens, de virginit. II, 6. Doch wird Augustin mit seiner Klage (Confess. VI, 11, 18) nicht allein geblieben sein: „Ubi ipsos codices [scil. der h. Schriften] quaerimus? unde aut quomodo comparamus? a quibus sumimus?“

erkennen wollte, der mußte das Buch ganz oder teilweise verwerfen[1].

Nachdem das Neue Testament geschaffen war — die größte und selbständigste Leistung der ältesten Kirche, durch die sie ihren Glauben als neue Religion legitimiert hat —, trat das Alte auf einigen Linien zurück, aber doch nur auf wenigen; denn es liegt auf der Hand, daß jenes Buch die Dienste an Hauptpunkten nicht zu übernehmen vermochte, welche dieses leistete. Für die Dar-

[1]) Daß der Buchstabe in vielen Fällen unannehmbar sei, hat Origenes — vor ihm schon Barnabas — mit aller Bestimmtheit ausgesprochen; man vgl. z. B. Hom. VII, 5 in Levit. (t. 9 p. 306 f.): „Si adsideamus literae, et secundum hoc vel quod Iudaeis vel id quod vulgo videtur accipiamus, quae in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit deus. videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verbi gratia vel Romanorum vel Atheniensium vel Lacedaemoniorum. si vero secundum hanc intelligentiam, quam docet ecclesia, accipiatur dei lex, tunc plane omnes humanas supereminet leges et veri dei lex esse creditur." Es wird nicht überflüssig sein daran zu erinnern, daß jeder für autoritativ, zumal für göttlich-autoritativ erklärte Text die allegorische Auslegung fordert; denn die, welche seine Autorität erkannten oder schufen, verbanden in der Regel dabei schon ganz andre Vorstellungen in bezug auf den Inhalt des Textes, als dieser bei der historischen Erklärung darbot. Eben für jene Vorstellungen aber verlangten und schufen sie die Autorität. Das Hohe Lied z. B. erotisch verstehen und dann doch die Autorität eines heiligen Textes aufrechterhalten, ist der Gipfel des Widersinns, und erst dies wird zur unerträglichen Last. Aber selbst mit einem Buch wie der Genesis steht es nicht anders. Die, welche dieses Buch kanonisiert haben, haben nicht einen jämmerlichen Jakob usw. kanonisieren wollen, sondern sie hatten sich bereits alles zurechtgelegt und durch allegorische Umdeutungen alles Anstößige weggeräumt. Ja in diesem Falle kann man sogar fragen, ob nicht schon der letzte Redaktor sich durch allegorische Auslegungen alles geglättet hat, so daß nur die Quellen des Buchs „historisch" erklärt werden dürfen, während das Buch selbst bereits (ganz abgesehen von seiner Kanonisierung) eine allegorische Auslegung verlangt — welche, das müßte aus der Zeit eben dieser letzten Redaktion festgestellt werden. Ist aber ein Text für göttlich-autoritativ erklärt, so braucht man überhaupt nicht mehr ängstlich zu fragen, wie ihn die, welche ihn kanonisierten, allegorisiert haben; denn indem sie ihn für göttlich-inspiriert erklärten, boten sie ihn den Gläubigen dar mit der stillschweigenden Anweisung: „Lest ihn so, daß ihr die höchste Erbauung aus ihm schöpft; dann lest ihr ihn recht." Es muß nur irgendeine Brücke — sei es auch die schmalste und willkürlichste — vorhanden sein zwischen dem Buchstaben des Textes und den hohen Gedanken, die man an ihn anschließt. Sobald sie da ist, ist alles in Ordnung, und die Gedanken dürfen als die Gedanken des Textes gelten. Im Grunde und mutatis mutandis ist es mit menschlichen Gesetzbüchern nicht anders. Sie verlangen alle neben der historischen Erklärung (im Sinne ihres Gesetzgebers) eine „allegorische" Erklärung, d. h. sie lassen nicht nur zu, sondern fordern es, daß jede Erklärung als zu Recht bestehend anerkannt wird, die mit dem Wortlaut des Buchstabens — sei es auch in gewagtester Weise — grade noch verbunden werden kann.

stellung der christlichen Sittlichkeit waren allerdings von Anfang an die Sprüche Jesu die Hauptquelle gewesen, der gegenüber das Alte Testament zurücktreten mußte; aber sonst behauptete dieses seine Stellung. Nur in der Theorie trat ein leiser Umschwung ein. Der Kampf mit dem Gnostizismus und die in und mit demselben erfolgte Schöpfung des Neuen Testaments hat es den großkirchlichen Theologen klar gemacht, daß eine einfache Identifizierung des Alten Testaments mit dem Evangelium doch nicht unbedenklich sei. Bereits die ältesten altkatholischen Theologen, Irenäus und Tertullian, lösen die vollkommene Identifizierung auf und kommen der Anschauung des Apostel Paulus wieder näher, daß das Alte Testament und der alte Bund eine andere Stufe bezeichnen als der neue. Sie erkennen die höhere Stufe dieses Bundes und deshalb auch des Neuen Testamentes an. In der Theorie hatte das manche nicht unwichtige Folgen. Man lernte — die Gnostiker hatten energisch darauf gedrungen — die spezifische Bedeutung der christlichen Religion gegenüber dem Alten Testament besser schätzen. Allein in der Praxis, die Benutzung des Alten Testaments anlangend, hatte diese Änderung nur geringe Folgen. Mochte man auch in der Theorie lehren, daß vieles im Alten Testament durch den neuen Bund „demutatum, suppletum, impletum, perfectum", ja sogar „expunctum" sei (Tertull., de orat. 1), man fuhr doch im 3. Jahrhundert fort, das Alte Testament zu allegorisieren und in dieser Gestalt als direkte Erkenntnisquelle für die christlichen Wahrheiten zu gebrauchen. Ja man allegorisierte es nicht einmal mehr — jetzt erst und in dem Maße als sich die Kirchen mit heiligen Zeremonien aller Art füllten und den Priester-, Opfer- und Sakramentsbegriff scharf ausbildeten, wurde man unbekümmert und kühn bei der Anwendung des Buchstabens alttestamentlicher Zeremonialgebote auf die christlichen Einrichtungen in Verfassung und Kultus. Indem sich die Kirche als Gesetzeskirche etablierte, nahm sie das Alte Testament in einer Weise in Anspruch, die Paulus streng gerügt hätte, und kehrte zu dem Gesetz zurück, dabei noch immer auf die Juden scheltend und ihre Gesetzesbeobachtung für etwas Unerlaubtes erklärend. In der Dogmatik wurde man freier vom Alten Testament, als man im 2. Jahrhundert gewesen war — die christologischen Probleme traten in den Vordergrund, und die theologischen Interessen rückten von dem *ϑεός* und *λόγος* zu den trinitarischen und christologischen Problemen sowie zu christozentrischen Mysterien hinüber —, aber in der Kirchenpraxis begründete man unbekümmerter als es die Vorfahren getan hatten das, was man nötig zu haben glaubte, mit Hilfe des Alten Testaments; denn das Neue Testament bot für solche Zwecke wenig.

Das Neue Testament als Ganzes hat überhaupt in der Mission und in der Kirchenpraxis nicht die Rolle gespielt wie das Alte Testament. Zwar die Evangelien traten diesem ebenbürtig zur Seite, ja überstrahlten es: hier schimmerten und leuchteten die Worte Christi, und hier war sein Tod und seine Auferstehung erzählt. Aber die Briefe haben nie die Bedeutung dieser Schriften erlangt, zumal da viele Ausführungen in ihnen, namentlich in den paulinischen, die Kirchenväter in schwere Verlegenheiten — besonders den Gnostikern gegenüber — brachten[1]. Erst durch Augustin ist das paulinische Evangelium im Abendland in den Vordergrund getreten; im Morgenland hat es stets im Schatten gestanden. Die johanneische Theologie aber ist fast spurlos an der alten Kirche vorübergegangen; nur in einzelnen Fragmenten hat sie gewirkt; als Ganzes blieb sie ein verschlossenes Buch, was sich übrigens auch von der paulinischen Theologie sagen läßt[2].

---

## Neuntes Kapitel.

## Der Kampf gegen den Polytheismus und Götzendienst.

(1) Krieg gegen den Polytheismus führte die alte Kirche, indem sie die „Dämonen“ bekämpfte (s. o. S. 113ff.), und indem sie gegen die öffentliche Unsittlichkeit zu Felde zog, die mit dem Polytheismus zusammenhing (s. o. S. 178ff.). Aber sie hat sich mit diesem Kampf nicht begnügt. Die „stummen Götzen“ wurden direkt angegriffen, waren sie doch noch eine Macht, zumal in den Kreisen, aus denen sich die Mehrzahl der Christen rekrutierte. Uns scheint heute die Polemik gegen die Götter des Olymp, gegen die ägyptischen Krokodile und Katzen, gegen die geschnitzten,

[1]) Darüber klagt schon der 2. Petrusbrief, und aus dem großen Werke des Irenäus erkennt man deutlich, welche Schwierigkeiten die paulinische Prädestinationslehre, seine Lehre von Sünde, Freiheit und Gnade u. a. gemacht haben. Tertullian hat diese Schwierigkeiten in noch höherem Maße als Irenäus empfunden, aber als Montanist sieht er sie jetzt durch Parakleten gelöst, s. z. B. de resurr. 63: „Deus pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit“ (scil. durch die neue Prophetie).

[2]) Mit und neben der Bibel, d. h. in erster Linie mit dem A. T. kam auch eine beträchtliche Literatur von Apokalypsen und verwandten Schriften in die christlichen Gemeinden; sie enthielten auch Kosmologisches und Philosophisches. Tertullian, der übrigens vermutet, daß heidnische Philosophen von ihr Kenntnis genommen haben, spricht sich (de anima 2) über sie sehr abschätzig aus: „Quid autem, si philosophi etiam illa incursaverunt quae



gegossenen und gemeißelten Götzenbilder billig und überflüssig gewesen zu sein. Es ist auch richtig, daß sie nicht schwer war — Philosophen, wie die Stoiker, Skeptiker und Zyniker, und Satiriker, wie Lucian, lieferten ein reiches Material; auch waren Intellekt und sittlicher Sinn jenem Götterwesen längst entwachsen —, allein überflüssig war sie gewiß nicht; sonst hätten nicht alle Apologeten von Aristides an bis Arnobius an diesem Punkte so ausführlich polemisiert, sonst hätte der Märtyrer Apollonius vor dem Senat sich seine lange Polemik erspart, und Tertullian, der Rechts- und Gewohnheitskundige, hätte in seiner den Präsides eingereichten Verteidigungsschrift nicht eine so umfangreiche Widerlegung für nötig gehalten. Allerdings sieht man eben aus dieser Widerlegung, wie heruntergekommen, man kann fast sagen schäbig, das öffentliche Götter- und Opferwesen bereits war. Auf den Bühnen wurde es verspottet; halbtote und wertlose Tiere wurden als Opfer gebracht[1]; die Götzenbilder wurden verunehrt, die Tempel profaniert[2]. Eine Last von Überdruß, Verachtung, Spott und Ekel lag auf dem Ganzen. Aber man würde doch sehr irren, wenn man annähme, daß dem überall so war. Nicht nur wurde offiziell alles in Gang erhalten, sondern es hafteten auch noch zahlreiche Gemüter an diesen Einrichtungen und Zeremonien. Die neu einströmenden Religionen frischten die alten Kulte auf, und selbst das Rückständigste erhielt manchmal neue Bedeutung. Dazu, das öffentliche Religionswesen, mochte es nun in Flor stehen oder ganz abgelebt sein, war nicht allein maßgebend. In allen Provinzen und in allen Städten, in Rom so gut wie in Alexandrien, in Spanien, Asien und Ägypten, gab et Haus- und Familiengötzen und häusliche religiöse Gebräuche, Superstitionen und Zeremonien aller Art. Bis in die Literatur sind sie selten aufgestiegen, aber die Steine und Grabkammern und Zauberpapyri haben sie uns näher gebracht. Da hatte jede häusliche Funktion ihren Schutzgeist, und jedes Wider-

penes nos apocryphorum confessione damnantur, certos nihil recipiendum quod non conspiret germanae et ipso iam aevo pronatae propheticae paraturae, quando et pseudoprophetarum meminerimus et multo prius apostatarum spirituum etc."; cf. de resurr. 63, wo es von den Gnostikern heißt, daß sie „arcana apocryphorum superducunt, blasphemiae fabulas".

[1]) Tertull., Apolog. 14: „Auch eure Religionsgebräuche will ich durchgehen. Ich verbreite mich nicht über eure Verfahrungsweise beim Opfern, wie ihr nämlich alles, was abgerackert, hinfällig oder räudig ist, als Opfer schlachtet, wie ihr von dem fetten und gesunden Vieh nur das abschneidet, was entbehrlich ist, die Köpfe und Klauen, die ihr zu Hause wohl auch euren Kindern oder den Hunden bestimmt haben würdet, daß ihr vom Zehnten des Hercules nicht einmal den dritten Teil auf seinen Altar legt, usw."

[2]) Tertull., Apol. 42: „Es schmelzen, klagt ihr, die Tempelsteuern täglich mehr zusammen; wie wenige zahlen noch ihre Gebühren!" Cf. Arnob. I, 24.

fahrnis stand unter einem dirigierenden Gott. Diese religiöse Welt, diese Religion zweiter Ordnung, war überall lebendig und wirksam.

Die Apologeten begnügten sich in der Regel damit, die offizielle Götterwelt zu bekämpfen[1], und zwar taten sie es so, daß sie erstlich den sittlichen Geist gegen sie zu erwecken suchten, indem sie die Schandtaten der „Götter" brandmarkten, zweitens die Torheit und den Unsinn der Götterlehre und Göttergeschichten ans Licht stellten, und drittens den Ursprung derselben aufdeckten. Sie zeigten, daß die Götzen ein Nichts seien bez. Blendwerke der Dämonen, die hinter den toten Puppen lauern und sie eingeführt haben, um durch sie die Menschen zu beherrschen, oder sie zeigten, dem Euhemerus folgend, daß die vermeintlichen Götter nichts anderes als verstorbene Menschen seien[2], oder sie wiesen nach, daß alles eitel Fabel und Schwindel, nicht selten aber eigensüchtiger Priesterbetrug sei. Witz und Ironie, aber auch kraftvollen Abscheu haben sie dabei zum Ausdruck gebracht. Man weiß freilich nicht, wieviel davon ihr geistiges Eigentum ist; denn, wie bemerkt, die stoischen, skeptischen und zynischen Philosophen (auch z. T. die epikureischen) waren ihnen hier vorangegangen, und Verspottungen der Götter waren so billig wie Brombeeren. Es ist daher auch nicht nötig, sie durch Anführung einzelner Stellen zu illustrieren. Die Durchsicht der wenig umfangreichen Apologie des Aristides genügt bereits, um sich ein Bild von dieser Polemik zu verschaffen; auch die pseudojustinische Oratio ad Graecos mag man nachlesen, vor allem aber die betreffenden Abschnitte in Tertullians Apologeticus.

Die Pflicht, sich von aller Befleckung mit dem Polytheismus rein zu erhalten, galt als die oberste Christenpflicht, die allen anderen voranging. Sie galt als die negative Seite der Bekenntnispflicht, und es ist mit „der Sünde des Götzendienstes" in den christlichen Gemeinden strenger genommen worden als mit irgend einer anderen Sünde[3]. Daß auch für diese Sünde Vergebung

[1]) Jener häusliche Aberglaube schien ihnen wohl zu unbedeutend, oder sie rechneten darauf, daß er von selbst dem Sturz des öffentlichen folgen werde. Dabei hatten sie sich allerdings verrechnet. — In der Apostelgeschichte ist uns eine Szene (aus Ephesus) berichtet, die man hierher ziehen kann. Auf die Predigt des Paulus hin bringen Erweckte die Zauberbücher, die sie zu Hause hatten, und verbrennen sie (Act. 19, 19). Die Szene hat aber wenige Parallelen in der altchristlichen Literatur.

[2]) Doch ist die euhemeristische Erklärung bei den christlichen Lehrern weder die älteste noch die verbreitetste.

[3]) S. Tertull., de idolol. 1: „Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria." Tertullian sucht in dem ersten Kapitel dieser Schrift zu zeigen, daß alle Hauptsünden im Götzendienst stecken, Ehebruch, Mord, usw.



gespendet werden kann, zu dieser Anerkennung hat sich die Kirche sehr schwer und spät entschlossen, erst unter dem Druck der furchtbaren Folgen des decianischen Sturmes (also nach dem Jahre 250)[1]. Das ist wohl verständlich; denn die Exklusivität war die Bedingung der Existenz der Kirche. Kapitulierte sie an irgend einem Punkte mit dem Polytheismus, so war es um ihre Eigenart geschehen. So stand es wenigstens bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts. Von da an konnte sie minder ängstlich sein; denn nun war das Kircheninstitut so mächtig gewachsen und Lehre, Kultus und Verfassung hatten sich so eigentümlich entwickelt, daß sie eine scharf umrissene Größe sui generis blieb, auch wenn sie, wissend oder unwissend, dem verkappten Polytheismus entgegenkam, oder sich nachsichtiger gegen ihn erwies.

Wie aber die Bekenntnispflicht die Pflicht, sich zum Bekenntnis zu drängen oder gar sich selbst zu denunzieren, nicht einschloß[2] (im Brief der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelium wird sogar ausdrücklich dagegen protestiert, und die montanistische Martyriumssucht[3] wird auch sonst gerügt)[4], so schloß der Protest gegen den Polytheismus nicht die Verpflichtung ein, aus freien Stücken öffentlich gegen ihn zu protestieren. Zwar solche Fälle, in denen ein Christ, als Zuschauer vor Gericht stehend, dem Konfessor Beifall ausdrückte und nun selbst gefaßt wurde, werden lobend erwähnt; der Geist hatte ihn erfaßt. Aber öffentliche Schmähungen gegen den Kaiser oder die Götzen wurden in der Regel so wenig gebilligt wie Aufruhr, und gar die unprovozierte Beschimpfung oder das Herabstürzen der Götzenbilder wurde getadelt[5]. Hin und her muß dergleichen vorgekommen sein; denn

---

[1]) Vorher ist es nur Tertullian in seinem Kampf gegen die kirchliche laxe Behandlung der Fleischessünden aufgedämmert, daß unter Umständen eine unter Foltern abgepreßte Verleugnung eine geringere Sünde ist als Hurerei und Ehebruch. Bei Cyprian findet sich dann ähnliches.

[2]) Selbst die rechtzeitige Flucht war nach Matth. 10 gestattet; die Montanisten und Tertullian erlaubten sie nicht; s. die Schrift des letzteren „de fuga in persecutione". Sehr besonnen hat hier Clemens gesprochen; s. Strom. IV, 10, 76 u. 77 u. VII, 11 u. 12.

[3]) Die Acta Perpetuae erzählen es ohne Tadel, daß sich Saturus freiwillig als Christ gemeldet hat; aber diese Akten sind montanistisch.

[4]) Etwas anderes war es, wenn sich die Christen in Scharen zum Tribunal drängten, um den Richter zu nötigen, entweder alle zu töten oder keinen; s. Tertull. ad Scapul. 5: Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt. tum ille paucis duci iussis reliquis ait: *ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.* Ähnlich ist der heidnische Zuruf (Justin, Apol. II, 4): *πάντες οὖν ἑαυτοὺς φονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεὸν καὶ ἡμῖν πράγματα μὴ παρέχετε.* (S. o. Seite 229[1].)

[5]) Doch gab es auch einige Christen, die darüber frohlockten; in einigen, freilich späten Martyrien prägt sich das aus. Mit Beifall berichtet Eusebius

im 60. Kanon von Elvira heißt es: „Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis umquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum."

(2) Um den Polytheismus wirksam zu bekämpfen, durfte man vor den Philosophen, auch vor den angesehensten, nicht Halt machen; denn sie alle standen irgendwie mit dem Götzendienst in Verbindung. Aber an diesem Punkte gingen doch die Apologeten in ihrer Polemik stark auseinander. Daß kein Philosoph die Wahrheit rein und ganz gefunden habe, darüber zwar waren sie alle einig, ferner auch darüber, daß keiner von ihnen imstande gewesen ist, das Wahre, was er gefunden hat, sicher zu beweisen, allgemein zu verbreiten und zu einer Überzeugung zu machen, für die man in den Tod geht. Aber die einen ließen es bei diesen starken Vorbehalten bewenden und freuten sich im übrigen an der Übereinstimmung des Christentums mit der Philosophie, lobten wohl auch die Philosophen um ihrer sittlichen Absichten und ihrer tiefen Gedanken willen, so z. B. Justin; ja die alexandrinischen christlichen Lehrer haben sogar in der hellenischen Philosophie die Parallelerscheinung zum jüdischen Gesetz erkannt[1], Dem Plato fand man sich in der Gotteslehre und Metaphysik verwandt, der Stoa in der Ethik, und in Philosophen wie Seneca sah man partielle Gesinnungsgenossen[2], in Socrates einen Heros und Vorläufer der Wahrheit. Allein andere wollten von keinem Philosophen und keiner Philosophie etwas wissen und meinten der Mission des Evangeliums am besten dadurch dienen zu können, daß sie jene wie diese gröblich verlästerten. Tatian hat darin Unglaubliches geleistet und sich empörender Ungerechtigkeit schuldig gemacht; aber Theophilus gibt ihm wenig nach, und auch Tertullian, obgleich er doch der Stoa soviel verdankt, kommt dem Tatian ziemlich nahe. Diese Apologeten täuschten sich aber, wenn sie meinten, durch ihre Verunglimpfungen viel zu erreichen. Soviel wir zu urteilen vermögen, hat nicht die Methode jener Extremen, sondern die des Justin, Clemens und Origenes auf die gebildete griechische Welt Eindruck gemacht. Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch jene ihr Publikum hatten. Die meisten Menschen denken überhaupt nicht, oder sie denken in den rohesten Kontrasten. Auf solche Leute konnten die Schmähreden

(de mart. Palaest. 2) das Vorgehen des Märtyrers Romanus, der, als er in Antiochien — die diocletianische Verfolgung war eben angebrochen — einen Festzug von Männern, Frauen und Kindern zu den Götzenbildern gehen sah, sie durch laute Warnungen zurückzuhalten suchte.

[1]) S. meine Rede „Socrates und die alte Kirche", 1900.

[2]) Tertull., de anima 20: „Seneca saepe noster."



Tatians wohl Eindruck machen, und ferner, man kann weder bei ihm noch bei Tertullian verkennen, daß sie ehrlich waren, nicht bloße Kalumniatoren. Wo sie noch irgendwelche Spuren von Polytheismus fanden, da empörte sich ihr ganzer sittlicher Sinn, da waren sie überzeugt, daß nichts Gutes vorhanden sein könne, da glaubten sie jeder Verleumdung, welche eine schlechte Literatur ihnen zutrug. Spuren des Polytheismus waren aber bei allen Philosophen, auch den sublimsten, immer noch zu finden. Hatte doch selbst Socrates in der letzten Stunde die Anordnung getroffen, man solle nach seinem Tode dem Äsculap einen Hahn schlachten. Die Ironie dieser Anweisung verstand man nicht; man sah in ihr nur eine Anerkennung des Götzendienstes. Also auch Socrates, der Heros, war zu tadeln!

Allein ob halbe Freunde, ob erbitterte Gegner der Philosophie — die Apologeten standen doch sämtlich auf ihrem Boden, und zwar auf dem Boden des Platonismus. Obgleich sie ihn bekämpften, zogen sie ihn in die Kirche hinein und bauten die kirchliche Glaubenslehre nach dem Grundriß des Platonismus und mit seinen Bausteinen (Näheres darüber s. i. d. „Schlußbetrachtung“ dieses Buchs).

(3) Praktisch von noch größerer Wichtigkeit als der Kampf gegen die Götterwelt und den Götzendienst war der Kampf gegen die Menschenvergötterung. Dieser Kampf, der seine Spitze in der radikalen Verwerfung des Kaiserkultus hatte, bedeutete zugleich den entschlossenen Protest gegen die Vermischung von Religion und Patriotismus, also gegen jenen Staatskultus, in welchem der Staat (seine Repräsentation im Kaiser) selbst Gegenstand des Kultus war. Ein Hauptzweck und ein Haupterfolg der christlichen Religion ist es gewesen, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der Anbetung Gottes und der Ehrfurcht gegen den Staat und seine Leiter. Das Christentum hat die politische Religion entwurzelt.

Der Kaiserkultus[1] hat eine doppelte Gestalt. Er ist in beiden keine griechisch-römische, sondern eine orientalische Erscheinung, die sich jedoch ohne Schwierigkeit, ja mit Notwendigkeit den „caeremoniae religionis Romanae“ einfügte, nachdem das Reich kaiserlich geworden war — Kultus der verstorbenen Kaiser und Kultus des lebenden Kaisers (Verehrung des Kaiserbildes). Jener Kultus hatte von Anfang an seinen Hauptsitz in Rom selbst und wurde als der wichtigste Teil der staatlichen Religion in die Provinzen getragen; dieser ist in den östlichen Provinzen entstanden,

[1]) Zu der bekannten deutschen Literatur s. Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains, 1890.

ist aber schon im 1. Jahrhundert von Gajus und Domitian rezipiert worden und wurde im 2. Jahrhundert (als Verehrung des Kaiserbildes) ganz geläufig. Die Verweigerung beider Kulte fiel sowohl unter das Verbrechen des Sacrilegiums wie der Majestas. Die Repression des Staats gegen das Christentum ist fast ausschließlich an diesem Punkte erfolgt, da der Staat ihm die Nachsicht hier nicht gewährte, die er dem Judentum zubilligte. Hätten sich die Christen nur gegen den Olymp gekehrt, aber einen Kompromiß mit dem Kaiserkultus gefunden, so wären sie höchst wahrscheinlich ganz unbehelligt geblieben — Tertullian sagt das im Apologeticus (c. 28 ff.) mit dürren Worten. Auch sind fast alle Konflikte einzelner Christen mit den Ordnungen des Staats im Prozeß auf die Majestas hinausgeführt worden. Was der Kaiserkultus positiv für das Reich bedeutete, das hat jüngst v. Wilamowitz-Moellendorff eindrucksvoll ausgesprochen[1].

Die Christen verwarfen den Kaiserkult in jeder Form (bis in das Leben des Tages hinein, auch die Schwüre und die

[1]) Geschichte der griech. Religion, im Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts, 1904, Sonderabdruck S. 23 f.: „Der Gedanke, aus dem heraus Augustus die Welt erneute, war die Religion des Poseidonios, der Glaube an die Weltvernunft und die Einheit alles Lebens, an den stoischen Weltgott, Vorsehung und Notwendigkeit. Er durfte sich als das Organ, den Träger dieses Weltengesetzes betrachten; er durfte die persönliche Fortdauer seiner Seele als den Lohn seiner Milde hoffen: das entspricht genau der poseidonischen Lehre; aus ihr folgt die Berechtigung des Kultus der divi. Es versteht niemand die Zeit oder den Mann, der das divi filius als leeres Ornament oder als Lug betrachtet. Dem Tiberius, der aller Mystik abhold, aber dem starren Glauben an die Astrologie ergeben war, lief das freilich wider Gefühl und Verstand. Ein Gajus ward durch den Glauben an seine Göttlichkeit zum Narren; als Claudius von seinen Mördern konsekriert ward, war dies für die Wissenden eine Farce; aber selbst sie werden den Kaiserkult sehr ernst genommen haben. Wieder wie nach Alexander mußte der Kultus der Persönlichkeit sich wandeln in den der Institution. Der Kaiser war Gott, weil er Kaiser war, nicht Regent der Welt, weil der Gott in ihm zur Herrschaft Kraft und Recht besaß. Seine Person war der Träger der Allmacht des Reiches; diese machte sich auch dem geringsten und entferntesten Untertan fühlbar; ihr persönlicher Träger war für die Millionen so unnahbar fern wie ein Weltgott im Himmel, viel ferner als für jeden einzelnen die Götter seines Dorfes oder seiner Flur. Und wenn er sich zu der Erkenntnis nicht erheben konnte, daß das gesamte Leben im Himmel und auf Erden eine Einheit ist: auf Erden war die Einheit von Staat, Kirche, Gesetz und Sitte eine Tatsache, und wohl verdiente diese Einheit das Prädikat der Göttlichkeit; war sie göttlich, so war der Kultus ihrer persönlichen Exponenten eine unabweisbare religiöse Forderung. So ist denn der Reichskultus, der Kaiserkultus, das eigentliche Hauptstück der Religion; ihn verneinen ist dasselbe wie einst in den kleinen Städterepubliken die Verleugnung der *πάτριοι θεοί*. Alle anderen Gottheiten, denen staatlicher oder munizipaler Kult zuteil wird, ordnen sich dieser Religion ein und unter; sie haben nur noch dadurch Bedeutung, daß ihr Kult zu dem gehört, was der Staat ordnet. Und wenn

Redensarten, die den Kaiser als ein übermenschliches Wesen erscheinen ließen) und rechneten ihn ohne Schwanken zum Götzendienst. Sie deckten sich dabei gegen den Vorwurf der Respektlosigkeit und Untreue durch den Hinweis auf ihre Gebete für den Kaiser und den Staat[1]. Diese Gebete sind in der Tat von Anfang an eine feste Einrichtung im christlichen Gottesdienst gewesen[2], und allgemein bezog man das Wort Christi: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", nicht nur auf den Gehorsam und die pünktliche Steuerzahlung, sondern auch auf die Fürbitten. Selbst die schärfste Kritik, welche einzelne christliche Lehrer am Wesen des römischen Staats und des Kaisertums übten, hat sie niemals bestimmt, die Fürbitte zu unterlassen oder von ihr abzumahnen. Daß der Kaiser als „a deo secundus ante omnes et super omnes deos" bei den Christen galt (Tertull., Apol. 30), wird durch zahlreiche Stellen bestätigt, in denen gleich nach Gott der Kaiser genannt wird[3]. In der Tat, die Christen durften sagen, daß sie es an Loyalität nicht fehlen ließen in der Theorie und

---

die Fortuna oder der Silvan oder die Matres Augusti und Augustae werden, so hat der Kaiserkult selbst im Westen die alten Götter innerlich aufgesogen. Großartig genug ist der Inhalt dieses Glaubens; denn alle Gaben der Kultur von der Sicherheit des physischen Lebens bis zu den höchsten Genüssen des Geistes erscheinen als Gaben der Gottheit, die in dem Reiche immanent ist und zurzeit in dem Kaiser oder seinem Genius oder seiner Tyche Persönlichkeit gewinnt. ... Daher ist es ganz folgerichtig, daß die Verweigerung, dem Kaiser zu opfern, Hochverrat ist, und die Christen verweigern es im vollen Gefühle, damit der *πολιτεία τοῦ κόσμου* abzusagen; sie fühlen sich ja als Bürger eines anderen Reichs. Ebenso folgerichtig ist es, daß sie *ἄθεοι* sind; denn mit dem Staatskult negieren sie alle Götter, die eben von Gnaden des Staats noch existieren."

[1]) Vgl. die bekannten neutestamentlichen Stellen, die apostolischen Väter und die Apologeten (vor allem Tert., Apol. c. 28 ff.). Den Inhalt der Fürbitte, wie sie in Carthago lautete, gibt uns Tertullian im Apolog. an (c. 39: „oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis". c. 30: „precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus: vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris vota sunt [a deo oramus]").

[2]) Der Ursprung fällt in die allerfrüheste Zeit; wir kennen die Erwägungen nicht, die zu der Einrichtung geführt haben.

[3]) Die Hochschätzung des Kaisers als secundi a deo berührt aber die Überzeugung nicht (wenigstens bei Tertullian nicht), daß Kaiser niemals Christen sein können; s. Apol. 21: „Et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares." Sechzig Jahre später dachte man im Orient darüber anders. Nicht nur erzählte man sich in weiten Kreisen, Alexander Severus und Philippus seien heimliche Christen gewesen, sondern sogar ein so hervorragender Lehrer wie Dionysius Alex. glaubt diese Legende und nimmt keinen Anstoß an ihr.

in der Praxis. Sie haben es gelehrt und in die Weltgeschichte eingeführt, daß die Anbetung der Gottheit und die Ehrerbietung gegenüber dem Herrscher etwas ganz Verschiedenes ist, und daß Anbetung des Monarchen ein verabscheuungswürdiges und erniedrigendes Verbrechen ist; aber sie haben dabei den Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Pietät gegen den Kaiser streng eingeschärft.

Die Haltung der Kirche im 3. Jahrhundert hat sich in diesem Punkte im allgemeinen nicht verändert[1]: es blieb bei der scharfen Ablehnung der Menschenvergötterung in Form des Kaiserkultus; aber an einem anderen Punkte drang langsam, aber mit elementarer Gewalt die Menschenvergötterung doch ein — bei der Verehrung der Apostel und Märtyrer. Schon in den um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert geschriebenen apokryphen Apostelgeschichten erscheinen die Apostel wie Halbgötter; ja bereits um das Jahr 160 befürchten die Heiden in Smyrna, die Christen würden den gemarterten Polycarp göttlich verehren, und spottet Lucian, der Schwindler Peregrinus mit seinem billigen Martyrium gelte bei ihnen als ein Gott. Befürchtungen und Spott waren damals wohl noch unbegründet, aber drei Menschenalter später waren sie es nicht mehr, und gegen das Ende des 3. Jahrhunderts gab es bereits zahlreiche Kapellen, die Aposteln, Patriarchen und Märtyrern — auch Erzengeln — geweiht waren[2], schlief man mit Vorliebe bei den Gräbern der Heiligen und hatte einen Heiligenkultus ausgebildet, der lokal sehr verschieden gestaltet war und das bequeme Mittel bot, alte Kulte, die in der Bevölkerung beliebt waren, zu konservieren. Theoretisch ist im 3. Jahrhundert die Grenze zwischen der Anbetung Gottes und jenem Nothelfer- und Fürbitter-Kultus wohl noch scharf gezogen worden, auch läßt sich eine christliche Wurzel dieses Kultus nicht verkennen (die Gemeinschaft der Heiligen) — aber praktisch verwischen sich erfahrungsgemäß die Grenzen unter solchen Umständen stets[3].

---

[1]) Dionysius Alex. hat allerdings auf Gallienus, der den Christen freundlich war, Jesaj. 43, 19 angewendet (bei Euseb., h. e. VII, 23), aber das ist Rhetorik.

[2]) S. Euseb., Mart. Pal. S. 102 (Texte u. Unters. Bd. 15 Heft 4).

[3]) Schon Origenes polemisiert nur noch gegen eine Hälfte des polytheistischen Aberglaubens und seiner Manifestationen, s. Hom. VIII, 4 in Jesum Nave (t. 11 p. 67): „Illi qui, cum Christiani sint, solemnitates gentium celebrant, anathema in ecclesias introducunt. qui de astrorum cursibus vitam hominum et gesta perquirunt, qui volatus avium et cetera huiusmodi, quae in saeculo prius observabantur, inquirunt, de Jericho anathema inferunt in ecclesiam et polluunt castra domini et vinci faciunt populum dei." Er hätte noch anderes nennen können und müssen, aber er empfand das Polytheistische dort nicht mehr.

Am Ende des 3. Jahrhunderts war die christliche Religion trotz ihres Monotheismus eine in Heiligen, Engeln, Nothelfern, wundertätigen Reliquien usw. ganz besonders starke Religion, die es darin mit jedem anderen Kult aufzunehmen vermochte. Porphyrius (der Heide bei Macarius Magnes), IV, 21 hat das wohl erkannt. Er schreibt: „Wenn ihr nun behauptet, daß Engel bei Gott stehen, die dem Leiden und Tod nicht unterworfen und unvergänglich seien in ihrer Natur, welche wir Götter nennen, da sie der Göttlichkeit nahe stehen: was ist dann, den Namen betreffend, der strittige Punkt? Oder sollen wir es nur für eine Verschiedenheit der Benennungen halten? . . . . Mag nun also jemand diese Götter oder Engel nennen — die Namen sind überhaupt gleichgültig: eine und dieselbe Göttin heißt z. B. Athena und Minerva und führt bei den Ägyptern und Syrern wieder andere Namen —, so macht das keinen großen Unterschied, da ja ihre göttliche Natur bezeugt ist, auch bei euch durch Matth. 22, 29. 31[1]."

(4) Der Krieg gegen den Polytheismus[2] wurde ferner durch radikale Bekämpfung des Theaters und aller Spiele geführt. Wer erwägt, was sie im antiken Leben bedeuteten und wie innig sie mit dem Götzendienst zusammenhingen[3], weiß, was die Polemik

---

[1]) Porphyrius fährt fort, — indem er sich gegen die billige Kritik der Christen an dem Götzendienst (s. o.) richtet: „Wenn demnach zugestanden wird, daß die Engel teilhaben an göttlicher Natur, so glauben andererseits die, welche den Göttern die geziemende Verehrung erweisen, nicht, daß der Gott aus dem Holz, Stein oder Erz bestehe, aus welchem das Götterbild gearbeitet ist, und meinen nicht, wenn irgendein Stück von dem Bilde abgebrochen ist, daß damit etwas von der Macht des betreffenden Gottes genommen sei. Denn um der Erinnerung willen wurden Götterbilder und Tempel von den Alten aufgestellt, damit die, welche hinzugingen, dadurch des Gottes gedächten, oder damit sie, feiernd von der Arbeit und rein von anderen Dingen, Gelübde und Gebete an ihn richteten, und von ihm ein jeder das erbäte, dessen er bedarf. Denn wenn jemand das Bild eines Freundes anfertigen läßt, so glaubt er doch nicht, daß der Freund sich auf dem Bilde befände, oder daß seine Glieder in Wirklichkeit durch die Teile des Gemäldes eingeschlossen würden, sondern er meint vielmehr, daß die Ehre, welche er dem Freunde zollt, in dem Bilde ihren Ausdruck finde. Die Opfer aber, die man den Göttern darbringt, bringen ihnen nicht Ehren, sondern sie sollen die Bezeugung des guten Willens ihrer Verehrer sein und davon, daß sich diese ihnen gegenüber nicht undankbar verhalten." Die Mehrzahl der Christen dachte über diesen Punkt schwerlich mehr so rein und spirituell wie dieser „Götzendiener".

[2]) Man vgl. zu dem Folgenden Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit, 1902.

[3]) Tertull., de spect. 4: „Quid erit summum ac praecipuum, in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria? . . . Igitur si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praeiudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint manci-

gegen sie sagen wollte. Darf man doch behaupten, daß sie für Unzählige die andere Hälfte des Lebens waren neben der mühsamen Arbeit des Tages: „panis et circenses“. In den christlichen Gemeinden war es verboten, Schauspieler oder Gladiator zu sein, die Schauspielkunst zu lehren[1] und die Schauspiele zu besuchen[2]. Die erste scharfe Polemik findet sich bei Tatian in der Oratio[3]; es folgen andere, sodann die Traktate Tertullians und Pseudocyprians (Novatians) „de spectaculis“ und die Ausführungen des Lactantius[4]. Daß die Verbote nicht überall respek-

---

pata, scil. per idololatriam. commemorabimus origines singulorum, quibus incunabulis in saeculo adoleverint, exinde titulos quorundam, quibus nominibus nuncupentur, exinde apparatus, quibus superstitionibus instruantur. si quid ex his non ad idolum pertinuerit, id neque ad idololatriam neque ad nostram eierationem pertinebit.“ Novatian, de spect. 2: „Quando id quod in honore alicuius idoli ab ethnicis agitur (scil. die Schauspiele) a fidelibus christianis spectaculo frequentatur, et idololatria gentilis asseritur et in contumeliam dei religio vera et divina calcatur.“

¹) S. Cyprian, ep. 2.

²) Minucius Felix 12: „Vos vero suspensi interim atque solliciti honestis voluptatibus abstinetis, non spectacula visitis, non pompis interestis, convivia publica absque vobis, sacra certamina.“

³) Orat. 22. 23.

⁴) Instit. VI, 20. 21; s. auch Arnob. IV, 35 f. — Mit den Schauspielen war auch die Beteiligung an öffentlichen Festfeiern, die immer mit Polytheistischem verbunden waren, verboten; s. den 7. Kanon von Ancyra: *Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἐθνικῇ, ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἐθνικοῖς, ἴδια βρώματα ἐπικομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξε διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι.* Vor allem kommt hier Tertull., de idol. 13—16 in Betracht. Alle öffentlichen Feste sind zu vermeiden; denn mau macht sie entweder aus Vergnügungssucht oder aus Furcht mit. „Wenn wir uns mit der Welt freuen, so ist zu befürchten, daß wir auch mit der Welt trauern werden.“ Man sieht freilich auch hier, daß Tertullian bereits zu einer Minorität gehört; die Mehrzahl der Christen in Carthago sah in der Beteiligung an öffentlichen und privaten Feiern nichts Schlimmes, ja hielt es für ein gefährliches Frondieren, sich ihnen zu entziehen. „Eure Werke sollen leuchten,“ ruft Tertullian klagend aus, „jetzt aber strahlen unsere Läden und Türen von Licht. Bereits findet man bei den Heiden mehr Türen unbeleuchtet und unbekränzt als bei den Christen. Welcher Ansicht bist du betreffs dieses Falles? Soll es eine Ehrenbezeugung für ein Idol sein, so ist es unzweifelhaft, daß ein Idol ehren Idololatrie ist; geschieht es aber eines Menschen wegen, so erinnern wir uns, daß alle Idololatrie eines Menschen wegen geschieht; denn alle Idololatrie ist Menschenverehrung (die Götter der Heiden sind früher Menschen gewesen).“ „Es ist mir bekannt, wie ein christlicher Mitbruder durch eine Vision noch in derselben Nacht schwer dafür gezüchtigt wurde, daß seine Sklaven bei Gelegenheit einer plötzlich ausgerufenen öffentlichen Freudenbezeugung die Haustür mit Kränzen geschmückt hatten.“ Nur ganz bestimmte Familienfeste, wie die Anlegung der toga virilis, Verlobungen, Hochzeiten, Namenstage, nimmt Tertullian aus, da sie nicht notwendig mit Götzendienst befleckt seien und das Gebot, kein Tagewähler zu sein, hier nicht zutrifft. „Man darf sich auch zu solchen Festen einladen lassen, nur darf der Titel der geforderten

tiert wurden, zeigen eben diese Schriften[1]. Die Lust war fast unbezwinglich; muß doch Tertullian auf das Schauspiel im Jenseits vertrösten, um den der Spiele beraubten Christen einen Ersatz zu gewähren[2]. Aber erfolglos war der Kampf gegen sie keineswegs, vielmehr erfolgreicher als auf anderen Gebieten. Als Constantin die Kirche privilegierte, war die Sache so weit gediehen, daß der Staat sofort Maßregeln ergriff, die Schauspiele zu beschneiden und einzuschränken[3].

(5) Auch gegen den Luxus, sofern er zum Teil mit dem Polytheismus verbunden war, sicher aber eitlen und heidnischen Sinn offenbarte, wurde scharf polemisiert; man vergleiche den Pädagog des Clemens und Tertullians Schriften „de cultu feminarum". Daß das auf Luxus verwendete Geld besser im Dienst der Armenpflege angewendet werde, wurde stets eingeschärft. Aber zur Herstellung einer besonderen christlichen Sitte des äußeren Lebens ist es doch nicht gekommen.

(6) In bezug auf die Frage, wie weit man auf die Sitten, Gewohnheiten und das Berufsleben des Tages eingehen könne, ohne Christus zu verleugnen und sich mit dem Götzendienst zu beflecken, hat es schon im apostolischen Zeitalter Strenge und Laxe, Gebundene und Freie gegeben. In jener Zeit scheint aber nur erst die Frage nach dem Götzenopferfleisch-Essen, bez. ob man an den Mahlzeiten der Ungläubigen teilnehmen könne, brennend geworden zu sein. Die große Mehrzahl der Christen gehörte damals noch den untersten Ständen an, hatte keine Repräsentationspflichten und bestand aus Handwerkern niederer Ord-

---

Aufmerksamkeit nicht lauten „Zur Teilnahme am Opfer", und ich muß soviel tun dürfen als mir beliebt. Weil der Satan die Welt einmal so ganz in die Idololatrie verstrickt hat, so wird es erlaubt sein müssen, bei gewissen Vergnügungen zugegen zu sein, wenn wir dabei gegen einen Menschen, nicht gegen ein Idol, Verbindlichkeiten abmachen."

[1]) Novatian, de spect. 1: „Quoniam non desunt vitiorum assertores blandi et indulgentes patroni qui praestant vitiis auctoritatem et quod est deterius censuram scripturarum caelestium in advocationem criminum convertunt, quasi sine culpa innocens spectaculorum ad remissionem animi appetatur voluptas — nam et eo usque enervatus est ecclesiasticae disciplinae vigor et ita omni languore vitiorum praecipitatur in peius ut non iam vitiis excusatio sed auctoritas detur —, placuit paucis vos non nunc instruere [scil. de spectaculis], sed instructos admonere."

[2]) De spect. 30 mit dem Schluß: „Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? credo, circo et utraque cavea et omni stadio gratiora." Die ganze Ausführung gehört zu dem Empörendsten, was Tertullian geschrieben hat, selbst als Entgleisung betrachtet immer noch unentschuldbar.

[3]) Gegen die Glücksspiele s. den Traktat Pseudocyprians adversus aleatores und manche verwandte Stellen in anderen Schriften.

nung, Tagelöhnern, deren einfaches Tagewerk sie kaum in irgend eine Beziehung zum öffentlichen Leben und darum auch in keinen Konflikt brachte. Bald aber wurde es anders, und nun strömte ein Heer von schweren und bitteren Fragen auf die Gemeinden ein. Auch die Laxeren wollten nichts tun, was dem göttlichen Willen zuwider lief; auch sie hatten ihren Schriftbeweis bei der Hand und Ableitungen aus dem christlichen Grundprinzip. „Fliehet aus einer Stadt in die andere", so lautet das Gebot, sagten sie, wenn sie vorsichtig der Verfolgung auswichen. „Ich habe Macht über alles", „Man muß allen alles werden", sprachen sie mit dem Apostel, wenn sie unbefangenen Verkehr mit den heidnischen Nachbarn gepflogen. Selbst den Besuch der Schauspiele wußten sie aus der Bibel zu verteidigen. Novatian (de spect. 2) führt klagend ihre Reden an: „Ubi scripta sunt ista? ubi prohibita? alioquin et auriga est Helias et ante arcam David ipse saltavit. nabla cynaras aera tympana tibias citharas choros legimus. apostolus quoque dimicans caestus et colluctationis nostrae adversus spiritalia nequitiae proponit certamen. rursus cum de stadio sumit exempla, coronae quoque collocat praemia. cur ergo homini christiano fideli non liceat spectare quod licuit divinis litteris scribere?"

Diese Verteidigung des Besuchs der Schauspiele klingt fast frivol; aber es gab viel ernstere Konflikte; mit innerer Bewegung verfolgt man sie.

Schon die Beteiligung an den Festen und geselligen Vereinigungen brachte sie in reichem Maße, aber vor allem führte der tägliche Beruf in sie hinein. Kann der Christ überhaupt einen Beruf in der Welt haben, ohne sich mit dem Götzendienst zu beflecken? Die Strengen verboten zwar kaum einen einzigen Beruf prinzipiell, aber schränkten die Betätigung in ihm so ein, daß die Einschränkung einem Verbote nahe kam. Tertullian geht in der Schrift „de idololatria" eine Reihe von Berufen durch. Das Ergebnis ist fast immer dies, daß man den Beruf besser läßt oder ihn jeden Augenblick preiszugeben bereit ist, und auf die Einwendung „Ich habe nichts zu leben", erfolgt die Antwort: „Der Christ darf sich nicht vor dem Hunger fürchten"[1].

Allem zuvor verbietet Tertullian das Verfertigen von Götzenbildern (c. 4 ff.) — das ist verständlich; aber doch gab es christ-

[1]) S. vor allem die herben Ausführungen in c. 12 unter Berufung auf evangelische Stellen. Die Ausführung schließt: „Nemo eorum, quos dominus allegit, Non habeo, dixit, quo vivam. Fides famem non timet. Scit etiam famem non minus sibi contemnendam propter deum quam omne mortis genus; didicit non respicere vitam, quanto magis victum? Quotusquisque haec adimplevit? sed quae penes homines difficilia, penes deum facilia."



liche Handwerker, die keine andere Kunst verstanden und die sich mit dem Spruch (I Cor. 7, 20) zu decken versuchten: „Wie jeder gefunden wird, so soll er bleiben". Sie verwiesen auch darauf, daß Moses in der Wüste eine Schlange hat anfertigen lassen. Man sieht aus Tertullians Klagen deutlich, daß die Majorität in der Kirche ihnen gegenüber die Augen zudrückte: „Von den Idolen weg gehen Christen zur Kirche; sie kommen aus der Werkstätte des bösen Feindes zum Hause Gottes; sie heben ihre Hände, die Schöpfer von Götzenbildern sind, zu Gott dem Vater; sie bringen sie mit dem Leibe des Herrn in Berührung, nachdem sie den Dämonen Leiber verliehen haben. Und das ist noch nicht alles! Es ist ihnen noch nicht genug, daß sie beflecken, was sie aus den Händen anderer empfangen; nein, sie reichen auch andern noch dar, was durch sie befleckt worden ist! Werden doch Verfertiger von Götzenbildern in den geistlichen Stand aufgenommen!"

Im Gegensatz zu diesen Laxen verbietet Tertullian nicht nur die Anfertigung von Bildern und Statuen, sondern auch die Anfertigung aller Dinge, die auch nur mittelbar zum Götzendienst gebraucht werden. Die Zimmerleute, Stukkaturarbeiter, Tischler, Dachdecker, Blattgoldschläger, Maler, Bronzearbeiter, Graveure — sie alle dürfen schlechterdings nichts anfertigen, was zum Tempeldienst nötig ist, und sich an keiner Arbeit für ihn (z. B. keinen Ausbesserungen) beteiligen (c. 8).

Die Profession von Astrologen und Magiern auszuüben ist ebenfalls verboten — die Magier, auf die sich die Laxen beriefen, mußten ja [Matth. 2, 12] „auf einem anderen Weg" in ihre Heimat zurückkehren (c. 9)[1]. Auch Schullehrer und Lehrer der Wissenschaften kann der Christ nicht sein; denn sie kommen vielfach mit der Idololatrie in Berührung[2]. Sie müssen die Kenntnis der heidnischen Götter verbreiten, ihre Namen, Abstammung, Mythen angeben, ihre Feste und Feiertage beobachten, „weil sie nämlich an denselben ihre Honorare zusammenrechnen". Das erste Schulgeld der neuen Schüler widmet der Lehrer der Minerva. Ist die Befleckung mit dem Götzendienst darum geringer, weil sie in diesem Fall noch etwas einbringt? Aber wenn man die heidnische Wissen-

[1]) Tertull., de anima 57: „Quid ergo dicemus magiam? quod omnes paene — fallaciam! sed ratio fallaciae solos non fugit Christianos, qui spiritalia nequitiae, non quidem socia conscientia, sed inimica scientia novimus, nec invitatoria operatione, sed expugnatoria dominatione tractamus multiformem luem mentis humanae, totius erroris artificem, salutis pariter animaequae vastatorem. sic etiam magiae, secundae scilicet idololatriae etc."

[2]) Auch die mathematischen Wissenschaften waren verdächtig. Noch am Anfang des 4. Jahrhunderts wollte man in Emesa den Euseb nicht zum Bischof, weil er diese Studien betrieb (Socrates, h. e. II, 9).

schaft nicht lehren darf, darf man sie dann lernen? Hier ist Tertullian zur Nachsicht bereit; denn „wie können wir die weltlichen Studien verwerfen, ohne welche doch die religiösen nicht bestehen können?“ Ein bemerkenswerter Satz (c. 10)[1].

Es folgt der Handel. Tertullian ist sehr geneigt, ihn ganz zu verbieten[2]; denn der Handel entstammt der Habsucht und ist

[1]) Das Lesen schlechter und verführerischer Bücher ist natürlich stets untersagt worden, sobald sich eine Gefahr hier bemerkbar gemacht hat. Darf man blasphemische oder ketzerische Reden nicht einmal anhören, so darf man sich noch viel weniger mit Büchern dieses Inhalts beschäftigen. Das, was Dionysius Alex. (bei Euseb., h. e. VII, 7) von sich selbst erzählt, bestätigt nur die Regel: „Ich habe mich“, schreibt er dem römischen Presbyter Philemon, „sowohl mit den Schriften als auch mit den Überlieferungen der Häretiker beschäftigt und dadurch zwar meine Seele einige Zeit durch ihre verabscheuungswürdigen Einfälle befleckt, aber doch daraus den Nutzen gezogen, daß ich sie bei mir selbst widerlegt habe und sie nun noch viel mehr verabscheue. Ein Bruder unter den Presbytern wollte mich davon abhalten aus Furcht, ich möchte mich von dem Schlamme ihrer Schlechtigkeit fortschwemmen lassen, und wie ich selbst fühlte, hatte er vollkommen recht, daß ich dadurch meine Seele befleckte. Da schickte aber Gott eine Erscheinung, die mich stärkte. Und es erging eine Stimme an mich, welche mir mit deutlichen Worten befahl: ‚Lies nur alles, was dir in die Hand kommt; denn du bist befähigt, alles zu beurteilen und zu prüfen, und dieses ist dir vom Anfange an auch die Ursache zum Glauben geworden.‘ Ich glaubte der Erscheinung, da sie übereinstimmend war mit jener Aufforderung des Apostels, die er an die Stärkeren richtete: ‚Werdet geschickte Geldwechsler‘.“ S. Didasc. apost. c. 2 (S. 5 ed. Achelis): ‚Von allen Schriften der Heiden halte dich fern; denn was willst du mit den fremden Worten oder den Gesetzen und falschen Prophezeiungen, die junge Leute sogar vom Glauben abbringen? Was fehlt dir denn an dem Worte Gottes, daß du auf diese Geschichten der Heiden dich stürzest? Wenn du Geschichtsberichte lesen willst, so hast du das Buch der Könige, wenn aber die Weisen und Philosophen, so hast du die Propheten, bei denen du mehr Weisheit und Verstand findest, als bei den Weisen und Philosophen; denn es sind die Worte des einen, allein weisen Gottes. Und wenn du Hymnen begehrst, so hast du die Psalmen Davids, und wenn etwas über den Anfang der Welt, so hast du die Genesis des großen Moses, und wenn Gesetze und Vorschriften, so hast du das Gesetz.... Aller jener fremden Dinge also, die dawider sind, enthalte dich gänzlich.“ Generelle Verbote bestimmter Bücher unter Androhung von Strafen beginnen mit der Anordnung Constantins in bezug auf die Schriften des Arius und anderer Ketzer (s. Euseb., Vita Const. III, 66; Verbot der Bücher des Eunomius, s. Philostorg., h. e. XI, 5). — Ob und in welcher Weise man heidnische Philosophen und Dichter zu zitieren habe, blieb ein Problem. Die Apologetik hat von ihnen bekanntlich reichen Gebrauch gemacht. Die profanen Zitate bei Paulus erschienen aber doch auffallend (Tit. 1, 12; I Cor. 15, 33; Act. 17, 28); sie sind, seitdem Origenes sich über sie geäußert hatte, oft besprochen und in liberalem Sinn angerufen worden. Origenes meinte (Hom. XXXI in Lucam t. 5 p. 202): „Ideo assumit Paulus verba etiam de his, qui foris sunt, ut sanctificet eos.“

[2]) Tertullian steht damit ziemlich allein; selbst von einem Manne wie Irenäus wissen wir, daß er gegen den Handel der Christen nichts einzuwenden hatte, s. IV, 30, 1.



mit der Idololatrie verknüpft, wenn auch nicht mit der direkten. Er schafft — das genügt — die Mittel für den Tempeldienst. „Mögen immerhin dieselben Waren, ich meine den Weihrauch und die übrigen ausländischen Waren, die zu Götzenopfern gehören, den Leuten auch zu medizinischen Salben und vor allem auch uns Christen zur Ausstattung bei Begräbnissen dienen, du stehst aber ganz sicher als ein Förderer des Götzendienstes da, wenn Aufzüge, Gottesdienste und Opfer für die Idole infolge von Gefahren, Verlusten, Unglücksfällen, Plänen, Gesprächen oder Geschäftsunternehmungen veranstaltet werden". „Mit welcher Stirn kann ein christlicher Spezereihändler, wenn er an den Tempeln vorbeigeht, den Qualm der dampfenden Altäre verabscheuen und von sich wegblasen, da er sie selber damit versorgt hat?" (c. 11)[1]. Strikt verboten wurde das Zinsnehmen, welches von dem Wucher nicht unterschieden worden ist. Allein das Verbot wurde nicht gehalten. Immer wieder mußte sogar gegen Kleriker, Bischöfe und Gemeindewitwen geeifert werden, welche Zins nahmen oder wucherische Handelsgeschäfte trieben[2].

Kann der Christ Beamter sein? Joseph und Daniel waren es und haben sich vom Götzendienst frei gehalten, sagen die Freieren. Tertullian ist nicht überzeugt. „Geben wir zu, daß es jemand gelingen könne, als Inhaber irgend einer Ehrenstelle mit dem bloßen Titel derselben aufzutreten, ohne zu opfern, ohne die Opfer durch seine Anwesenheit zu autorisieren, ohne Lieferung von Opfervieh zu vergeben, ohne die Abgabe für die Tempel an andere zu übertragen, ohne die Tempelsteuern zu verwalten, ohne selbst oder von Staats wegen Spiele zu veranstalten oder bei den veranstalteten zu präsidieren, ohne bei einer Feierlichkeit zu sprechen oder sie anzusagen, ja ohne auch nur zu schwören, ferner, was auch Handlungen der Amtsgewalt sind, er spreche ein Urteil über Leben und Tod oder die bürgerliche Ehre eines Menschen . . . und verurteile dabei nicht und gebe keine Strafverordnungen, er lasse niemanden fesseln, niemand einkerkern oder foltern: wenn das glaublich ist, dann könnte man nichts dagegen haben, daß der Christ Beamter sei." Dazu — die Abzeichen der Beamten hängen alle mit dem Götzendienst zusammen. „Wenn du der Pracht des Teufels abgeschworen hast, so wisse, es ist jedesmal Idololatrie, wenn du etwas von ihr anrührst" (c. 17. 18).

---

[1]) Aber selbst den Klerikern konnte man das Handeltreiben nicht völlig untersagen, sondern es nur einschränken, s. den 19. Kanon von Elvira.

[2]) S. Funk, Zins und Wucher im christlichen Altertum, in der Tüb. Theol. Quartalschr. Bd. 57, 1875, S. 214 ff. S. Euseb., h. e. V, 21; Cypr., de lapsis 6; testim. III, 48. Commod., instruct. II, 24. Konzil von Elvira, can. 20.

Die Unmöglichkeit, daß der Christ Offizier sei, ist damit schon ausgesprochen. Kann er aber nicht Gemeiner sein und niedere Chargen bekleiden? Sie brauchen nicht zu opfern und haben mit Urteilen über Leben und Tod nichts zu tun. Indessen — „es fügt sich nicht, unter dem Fahneneid Gottes und der Menschen, unter dem Feldzeichen Christi und des Teufels, im Lager des Lichts und in dem der Finsternis zu stehen, eine und dieselbe Seele kann nicht zweien verpflichtet sein, Christus und dem Teufel." Aber man beruft sich auf die israelitischen Krieger, auf Moses, auf Josua, auf die Soldaten, die zu Johannes kamen, auf den Hauptmann, der gläubig wurde. „Der Herr hat nachmals in der Entwaffnung des Petrus jedem Soldaten das Schwert abgeschnallt. Selbst im Frieden soll man es nicht führen" (c. 19).

Es gibt noch vieles im Leben des Tages, was man ganz vermeiden muß. Alle Redensarten sind zu verbannen, in denen Götternamen vorkommen; man darf also nicht sagen „Beim Hercules" oder „Medius Fidius" oder ähnliche Beteuerungen aussprechen (c. 20). Auch soll man Schwüre bei den Götzen nicht aus Furcht (als Christ erkannt zu werden) schweigend auf sich nehmen[1]. Jeder heidnische Segenswunsch ist abzulehnen; denn das heißt bei Gott verflucht werden. „Es verleugnet jeder, der bei irgendeiner Angelegenheit sich verstellt und sich für einen Heiden halten läßt. Jede Verleugnung ist natürlich ein Götzendienst, sowie jeder Götzendienst eine Verleugnung, sei es in Worten, sei es in Werken" (c. 21. 22). Aber auch der Eidschwur, den man sich bei Leihgeschäften von dem Gläubiger vorsagen läßt, um ihm Sicherheit zu bieten, ist eine Verleugnung, auch wenn man selbst nicht mit dem Mund geschworen hat (c. 23).

„Das sind die Klippen, Untiefen und Meerengen der Idololatrie, zwischen denen der Glaube hindurchsteuern muß, die Segel vom Hauche Gottes geschwellt" — die große Mehrzahl der Christen dachte seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts darüber anders und führte ihr Schiff ohne diese Sorgen über die Fährnisse[2]. Die grobe Idololatrie wurde verabscheut und streng be-

[1]) „Ich kenne einen Christen, der, als ihm auf der Straße im Streit zugerufen wurde: ‚Juppiters Zorn möge dich treffen', antwortete: ‚Nein dich'." Hier ist nach Tertullian nicht nur die Verwünschung unerlaubt, sondern vor allem die Anerkennung Juppiters.

[2]) Man lese das II. und III. Buch des Pädag. des Clemens; er gehört gewiß nicht zu den „Laxen", aber soweit wie Tertullian geht er längst nicht. Andererseits geißelt schon er (Paedag. III, 11, 80) das Sonntagschristentum: „Den in der Kirche empfangenen himmlischen Sinn streift man mit dem Wechsel des Orts ab und wird der großen Masse ähnlich, mit der man verkehrt, oder vielmehr es wird nach Ablegung der affektierten und erheuchelten Sittsamkeit ersichtlich, daß man seine wahre Gestalt nur maskiert hat, und



straft, aber die feine, sofern es überhaupt eine solche war, wenigstens zu Tertullians Zeit nicht mehr viel beachtet. Tertullian selbst übrigens rühmt im Apologeticus, da es ihm hier so paßt, gegenüber dem Vorwurf der sträflichen Isolierung der Christen: „Wir treiben Schiffahrt und tun Kriegsdienste mit euch zusammen und sind im Ackerbau und Handel beschäftigt“ (c. 42). Auch bemerkt er triumphierend, daß die Christen überall zu finden seien, auch in allen Staatsstellen nnd im Heere, selbst im Senat. „Nur die Tempel haben wir euch überlassen.“ So war es; die Tatsachen lehren uns, daß Christen in allen Berufen zu finden waren[1], und daß Konflikte, die aus dem Berufe entsprangen, im ganzen (mit Ausnahme des Soldatenberufs, s. darüber später) sehr selten gewesen sein müssen. Auch die herbe Kritik am Staat als solchem und am Rechtsleben, wie sie Tatian, Tertullian und Hippolyt, bez. auch (von anderen Prämissen freilich) Origenes geübt haben, ist selten ins Praktische übersetzt worden[2]. Mochte

---

nachdem man dem Worte Gottes ehrfurchtsvoll gelauscht, läßt man es dort drinnen, wo man es gehört hat, draußen aber ergötzt man sich in Gesellschaft der Atheisten mit Musik usw.“

[1]) Doch — bemerkt Tertull., Apol. 43, witzig — „beklagen können sich mit Grund über die Nutzlosigkeit der Christen die Kuppler, die Gelegenheitsmacher, die Meuchelmörder, Giftmischer und Zauberer, ebenso die Opferbeschauer, Wahrsager und Sterndeuter“. Schon in der Apostelgeschichte (c. 19) wird erzählt, daß sich in Ephesus die Handwerker, welche vom Kult der Diana lebten, durch die Christen beeinträchtigt fühlten.

[2]) Doch sagt Cäcilius bei Minucius Felix von den Christen (c. 8): „natio in publico muta, in angulis garrula“ .... „honores et purpuras despiciunt“. Tatian, Orat. 11: *βασιλεύειν οὐ θέλω, πλουτεῖν οὐ βούλομαι, τὴν στρατηγίαν παρῄτημαι .... δοξομανίας ἀπήλλαγμαι.* Speratus (Martyr. Scilit.): „Ego imperium huius saeculi non cognosco.“ Tertullian, Apolog. 46: „Christianus nec aedilitatem affectat.“ Kritik der römischen Gesetze l. c. c. 4—6. Zum Vorwurf der „infructuositas in negotiis“ s. Tertull., de pallio 5 [was hier vom Pallium gesagt ist, gilt vom Christen]: „Ego, inquit, nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo, nihil officio advigilo, nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria observo, canales non odoro, cancellos non adoro, subsellia non contundo, iura non conturbo, causas non elatro, non iudico, non milito, non regno, secessi de populo. in me unicum negotium mihi est; nisi aliud non curo quam ne curem. vita meliore magis in secessu fruare quam in promptu. sed ignavam infamabis. scilicet patriae et imperio reique vivendum est. erat olim ista sententia. nemo alii nascitur moriturus sibi. certe cum ad Epicuros et Zenones ventum est, sapientes vocas totum quietis magisterium, qui eam summae atque unicae voluptatis nomine consecravere.“ S. auch das Folgende. Apol. 38 f.: „nec ulla magis res aliena quam publica“ .... „unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum“. Kein Heimatsgefühl bei den Christen; s. Diognet. 5, 5: *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.* Clemens, Paed. III, 8, 41: *πατρίδα ἐπὶ γῆν οὐκ ἔχομεν.* Vita Polycarpi 6: *παντὶ δούλῳ θεοῦ πᾶς ὁ κόσμος πόλις, πατρὶς δὲ ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ· ἐνταῦθα δὲ παροικεῖν, ἀλλ' οὐ κατοικεῖν, ὡς ξένοι καὶ παρεπίδημοι*

man gegen den wirklichen Staat das Reich Christi oder den stoischen Weltstaat oder einen platonischen Staat der christlichen Philosophen als die höchste gottgewollte Verbindung ausspielen — das Leben, wenigstens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, blieb davon unberührt; der Pädagog des Clemens gibt bereits Anweisungen, wie man sich „christlich" in der Welt einzurichten habe. Am Ende unserer Periode war der Hof, die Beamtenschaft, das Heer von Christen angefüllt[1].

Aber daß man den groben und eigentlichen Götzendienst bis zuletzt bekämpfte, bedeutete etwas, bedeutete viel. Das Christentum hat hier nicht praktiert[2].

τετάγμεθα, cf. auch c. 30. Celsus sagt (bei Origenes VIII, 68) wohl nicht grundlos seinem christlichen Gegner: „Wenn alle so handeln würden wie du, so wäre der König bald allein und vereinsamt, und es würden die Dinge auf Erden in Kürze in die Hände der wildesten und scheußlichsten Barbaren geraten." Im folgenden weist er darauf hin, daß das Christentum unter solchen Umständen gar nicht existieren würde, daß also das römische Reich es trägt. Die Christen sagten umgekehrt: Wir stützen allein das Reich.

Zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert (die Grenze mag c. 180 liegen) bestand ein großer Unterschied. In jenem erschienen die Christen größtenteils als eine lichtscheue, vom öffentlichen Leben zurückgezogene, unzüchtige und ruchlose Bande und hielten sich wirklich vom Leben fern; in diesem sah das Heidentum im Christentum erschreckt einen Gegner, der ihm auf allen Gebieten, dem religiösen, politischen und sozialen, öffentlich und machtvoll entgegentrat. Die Lehre war bereits ebenso bekannt wie der Kultus, die Disziplin und die Verfassung, und wie sich seit der Zeit des Gallienus überall christliche Basiliken erhoben neben den alten Tempeln, so waren in allen Staatsämtern Christen. In Ansehung der staatlichen und gesellschaftlichen Stellung der Christenheit gehört die Zeit von c. 250 überhaupt mehr zum 4. Jahrhundert als zu der vorherliegenden Periode.

[1]) Daß Origenes eine zahlreiche Klasse von Christen konstatiert, die alles glaubt, dem Priester gegenüber devot ist, aber sittlich jeden Halt entbehrt, ist nicht auffallend; aber auffallend ist, daß er ihnen den Himmel zuspricht, weil sie doch Gläubige sind! (s. Hom. X, 1 in Jesum Nave t. 11 p. 102, hom. XXI, 1 p. 182 ff.). Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch, daß Monica, die Mutter Augustins, zwar in Sorge ist um der Hurerei ihres jugendlichen Sohnes willen, aber ihm die Tischgemeinschaft erst kündigte, als er Manichäer geworden war (Confess., Buch 3).

[2]) Auch die christlichen Sekten wohl nur selten; in einigen Fällen hat der sublimierte Intellektualismus der Gnostiker und ihr pneumatisches Selbstgefühl mit allem äußeren Handeln auch die Berührung mit den Götzen für etwas Indifferentes, das öffentliche Bekenntnis für etwas Unnützes, ja für Selbstmord erklärt (s. die Polemik bei Iren. IV, 33, 9; Clemens, Strom. IV, 4, 16; Tertull., Scorpiace adv. Gnost.). Aber die Ketzerbestreiter haben die Gnostiker auch in solchen Fällen der prinzipiellen Verleugnung des Christenstandes geziehen, wo eine solche gar nicht vorlag (s. das über Heracleon oben S. 182 Bemerkte), und sie haben auch ihre freiere Stellung zum Götzenopferfleisch-Essen als Abfall bezeichnet.



## Schlußbetrachtung.

# Die volle Ausgestaltung des Christentums als synkretistische Religion.

Mit welch einem Reichtum und in welcher Fülle von Beziehungen stellt sich doch die christliche Religion schon in ihren frühesten Anfängen auf heidenchristlichem Boden dar! Und jeder Punkt scheint die Hauptsache, ja das Ganze zu sein. Sie ist die Predigt von dem *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ*, von seinem Sohne Jesus Christus, dem Herrn, und von der Auferstehung. Sie ist das Evangelium vom Heiland und von der Heilung, der Erlösung und der Neuschöpfung; sie ist die Botschaft von der Vergottung. Sie ist das Evangelium der Liebe und Hilfleistung. Sie ist die Religion des Geistes und der Kraft, des sittlichen Ernsts und der Heiligkeit. Sie ist die Religion der Autorität und des unbedingten Glaubens, und wiederum ist sie die Religion der Vernunft und der hellen Erkenntnisse; aber sie ist auch Mysterienreligion. Sie ist die Botschaft von der Entstehung eines ganz neuen Volkes, welches aber in der Verborgenheit vom Anfang der Dinge an bestanden hat. Sie ist die Religion eines heiligen Buches. Was nur immer als Religion gedacht werden kann, das hat sie, ja das ist sie.

Schon hierin zeigt sie sich als Synkretismus, aber sie offenbart einen Synkretismus besonderer Art: es ist der Synkretismus der Universalreligion. Aller Kräfte und aller Beziehungen hat sie sich bemächtigt und sie in ihren Dienst genommen; wie arm, wie dürftig, wie beschränkt nehmen sich die anderen Religionen im Reiche daneben aus! Und doch hat sie von vielen gelernt und entlehnt, ohne es zu wissen, und sie wäre in dieser ihrer Fülle und Stärke nicht denkbar, wenn sie nicht Saft und Kraft auch aus ihnen gezogen hätte. Jene Religionen haben den Boden für sie gedüngt; auf dies Erdreich ist das neue Samenkorn gefallen, hat seine Wurzeln in dasselbe gesenkt und ist zum mächtigen Baume geworden. Was umschließt diese Religion nicht alles, und doch läßt sie sich noch immer auf einen ganz einfachen Ausdruck bringen, und ein Name umfaßt noch alles, der Name Jesu Christi!

Der Synkretismus dieser Religion zeigt sich auch in der Fähigkeit, die verschiedensten Völker in sich hineinzuziehen, Parther und Meder und Elamiter, Griechen und Barbaren. Sie spottet der Völkerschranken. Indem sie alle Elemente an sich gezogen hat, hat sie nur eines abgestreift, das jüdisch-nationale.

Die Abstreifung dieses Elements bedeutete den Universalismus; denn die jüdische Religion, ihres Nationalismus entkleidet, war bereits universal, nur dieser hatte sie zwei Jahrhunderte hindurch noch in engen Grenzen gebannt gehalten. Und wie universal zeigt sie sich in bezug auf die Anlagen und die Bildung der Menschen! Zeitgenosse des Hermas ist Valentin, beide sind Christen; Zeitgenosse des Clemens Alexandrinus ist Tertullian, beide sind kirchliche Lehrer; Zeitgenosse des h. Antonius ist Eusebius, beide dienen derselben Gemeinschaft.

Aber das, was man Synkretismus im eigentlichen Sinn des Wortes nennt, ist mit dem allen noch nicht gedeckt. Das Christentum ist seit der Mitte des 3. Jahrhunderts als synkretistische Religion im vollsten Sinne zu betrachten[1]; als solche steht es den beiden anderen großen synkretistischen Schöpfungen des Zeitalters, der mit dem Sonnendienst verbundenen neuplatonischen Religion und dem Manichäismus gegenüber[2]. Man kann es jetzt ebenso gut eine hellenische Religion nennen wie eine orientalische, eine einheimische wie eine ausländische. Synkretistisch war es von Anfang an auf heidenchristlichem Boden — nicht als pures Evangelium ist es erschienen, sondern mit allem ausgestattet, was die jüdische Religion in ihrer langen Geschichte an sich gezogen

[1]) Einer meiner Rezensenten, de Grandmaison (Études, Rev. par des pères de la comp. de Jésus, T. 96, 5. Aug. 1903, p. 317), schreibt: „Comment une religion syncrétiste peut-elle rester exclusive? C'est ce qu'on ne voit pas." Aber wenn sie alles, was sie übernommen und sich angeeignet hat, stets als ihr Eigentum und ihr Eigentümliches ausgibt, ja zu ihrem Eigentum macht — warum soll sie da nicht exklusiv sein können?

[2]) Vgl. mein Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. I[3] S. 766 ff. 785 ff.: „Drei große Religionssysteme haben seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts in Westasien und Südeuropa einander gegenüber gestanden: der Neuplatonismus, der Katholizismus und der Manichäismus. Alle drei dürfen als die Endergebnisse einer mehr als tausendjährigen Geschichte der religiösen Entwicklung der Kulturvölker von Persien bis Italien bezeichnet werden. In allen dreien ist der alte nationale und partikulare Charakter der Religionen abgestreift; es sind Weltreligionen mit universalster Tendenz und mit Anforderungen, die in ihrer Konsequenz das gesamte menschliche Leben, das öffentliche und private, umgestalten. An die Stelle des nationalen Kultus ist hier ein System getreten, welches Gotteslehre, Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung sein will und zugleich eine bestimmte Ethik und ein gottesdienstliches Ritual umfaßt. Formal sind sich also die drei Religionen gleich, und auch darin sind sie sich ähnlich, daß jede von ihnen sich die Elemente verschiedener älterer Religionen angeeignet hat. Ferner zeigen sie sich darin gleichartig, daß die Ideen der Offenbarung, der Erlösung, der asketischen Tugend und der Unsterblichkeit in allen dreien in den Vordergrund treten. Aber der Neuplatonismus ist die vergeistigte Naturreligion, der durch orientalische Einflüsse und durch philosophische Spekulation verklärte und zum Pantheismus entwickelte griechische Polytheismus; der Katholizismus ist die monotheistische Weltreligion auf dem Grunde des

hatte, und sofort auf alles das, was dort etwa noch fehlte, eingehend. Aber nun erst, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, war die neue Religion fertig als die synkretistische Religion par excellence, und dabei doch exklusiv! Ihr Kirchentum hatte alle Elemente in sich, die das Zeitalter bot, einen mächtigen Priesterstand, einen Hohenpriester sowie dienende Geistliche, und dieser Priesterstand führte sich auf Christus und die Apostel selbst zurück; die Bischöfe rühmten sich ihrer Sukzession und ihrer von den Aposteln stammenden Weihe. Was der Begriff „Priestertum" irgend umfaßte, das besaß sie. In ihrem Gottesdienst samt den Sakramenten stellte sich wirksames göttliches Handeln dar. Die zukünftige Welt und die Kräfte des ewigen Lebens ragten in den Kultus und durch ihn in diese Welt hinein und konnten ergriffen und geistleiblich zur Vergottung angeeignet werden. Was die Begriffe „geoffenbarte Erkenntnis", „Mysterien", „Kultus" irgend umfaßten, das eröffnete sie ihren Gläubigen. In ihrer Lehre hatte sie alles in sich aufgenommen, was der Synkretismus des Zeitalters, wie wir ihn S. 21 ff. kurz skizziert haben, bot; sie mußte diesem System eine andere Orientierung geben und es an wichtigen Punkten korrigieren, aber im übrigen hat sie es sich angeeignet. In dem Lehrsystem des Origenes, welches in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts die denkenden Christen des Orients beherrschte, ist die Vereinigung von Evangelium und Synkretismus perfekt. Was der Begriff „Hellenische Religionsphilosophie" erhält, das besaß sie in geläuterter, aber auch mit neuem Aberglauben be-

---

Alten Testaments und des Evangeliums, aber auferbaut mit den Mitteln der hellenischen Spekulation und Ethik; der Manichäismus ist die dualistische Weltreligion auf dem Boden des Chaldäismus, aber versetzt mit christlichen, parsistischen und vielleicht buddhistischen Gedanken. Dem Manichäismus fehlt das hellenische Element, dem Katholizismus das chaldäisch-persische fast ganz (soweit nicht schon das Spätjudentum von ihm beeinflußt war). Entwickelt haben sich diese drei Weltreligionen im Laufe von zwei Jahrhunderten (c. 50—250). Der Katholizismus geht voran, und der Manichäismus ist die jüngste Schöpfung. Überlegen aber sind beide dem Neuplatonismus schon deshalb, weil dieser keinen Stifter besessen hat; er hat deshalb keine elementare Kraft entfaltet und den Charakter einer künstlichen Schöpfung nicht verloren. Versuche, einen Stifter für ihn zu erfinden, die gemacht worden sind, sind natürlich gescheitert. Der Katholizismus aber ist wiederum — von dem Inhalte der Religion noch abgesehen — dem Manichäismus überlegen, weil in ihm der Stifter nicht nur als Offenbarungsträger, sondern auch als die persönliche Erlösung und als Sohn Gottes verehrt wird." Diese drei synkretistischen Weltreligionen stehen dem Kaiserkult gegenüber. Offenkundig feindlich war ihm nur das Christentum; die neuplatonische Sonnenreligion ist sogar darauf bedacht gewesen, ihn zu stärken. Allein in Wahrheit war auch sie sein Feind. Auch sie versetzt die Religion in das Innenleben, und damit ist der Kaiserkult schon entwurzelt. Es war die größte Täuschung Julians, daß er glaubte, die neuplatonische Sonnenreligion mit der politischen Religion verbinden zu können.

lasteter Gestalt[1]. Mächtig und stark, ihrer Eigenart sicher und vor dem Zerfließen in andere Religionen geschützt, glaubte sie nun liberaler und nachsichtiger sein zu können, wenn man sich ihr nur unterwarf. Ihre Missionsmethoden änderten sich langsam aber bedeutend im Laufe des 2. Jahrhunderts. Derselbe Gregorius Thaumaturgus, der sich in seiner religionsphilosophischen Zusammenfassung des Christentums als ein Schüler des Origenes beweist, der als Hellenist den Meister noch übertrifft, ist als Bischof den heidnischen Neigungen der von ihm Bekehrten in überraschender Weise entgegengekommen. Wir werden von ihm noch hören. Heilige und Nothelfer, also Halbgötter, dringen in die Kirche ein[2]; Lokalkulte und lokale heilige Stätten werden gegründet; die Gebiete des Lebens werden an Schutzgeister aufs neue verteilt; die alten Götter ziehen ein, nur mit neuen Masken; rauschende Jahresfeste werden gefeiert; Amulette und Sakramentalien, Reliquien und heilige Knochen werden begehrenswerte Gegenstände[3]. Die Religion — einst, als streng geistige, jede

[1]) Die religionsphilosophische Stufe, welche durch Männer wie Posidonius und Philo begründet worden ist und in dem Neuplatonismus gipfelte, hat sich in der christlichen Religionsphilosophie, wie sie sich bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts entwickelt hat und in Origenes kulminierte, vollendet. Blindheit gegenüber dem sinnlich Wirklichen und Kritiklosigkeit haben dabei auf der christlichen Linie in erschreckender Weise zugenommen; aber das Innenleben ist vertieft und die philosophische Gotteslehre durch die Einführung der Schöpfungslehre modifiziert worden. In die Spekulation ist die Idee der Gottmenschheit eingeführt, und noch heute meinen hervorragende Denker, darin den eigentlichen Wert der christlichen Religion und ihre Hauptbedeutung in der Geschichte des Geistes sehen zu dürfen. Den Kampf gegen die materialistische, skeptische und epicureische Philosophie haben die Apologeten, besonders aber Origenes und Dionysius Alex. geführt.

[2]) Auch das Däumeln (Orakelaufschlagen) in der h. Schrift gehört hierher. Bezeugt ist es m. W. erst für das 4. Jahrhundert, aber gewiß ist es älter; s. Augustin, ep. 55, 37: „hi qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant quam ad daemonia concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere." Das ist doch laxer als sich Hermas (Mand. 11) in Bezug auf den Pseudopropheten geäußert hat. Vgl. auch das „tolle, lege" in Augustins eigner Geschichte.

[3]) Man hat nicht zu fragen, was die Kirche an Mythologien, Aberglauben und Sakramentalien aufgenommen hat, sondern vielmehr in welcher Abfolge sie es aufgenommen und was sie nicht rezipiert hat. In bezug auf die erste Frage handelt es sich nicht sowohl darum, was von Anfang an dort und hier von dergleichen Vorstellungen und Dingen in den Gemeinden vorhanden war — es war natürlich alles Syrische vorhanden, sobald ein paar Dutzend Syrer bekehrt waren, und alles Hellenische, sobald die Gemeinden Hellenen in ihrer Mitte zählten usw. —, sondern darum handelt es sich, wann diese Vorstellungen und Dinge von der Kirche geheiligt worden und in den öffentlichen Gebrauch oder in den öffentlichen Ausdruck

Materialisierung verbietend und bekämpfend — materialisiert sich in jeder Beziehung. Sie hat die Welt und Natur getötet, nun aber beginnt sie sie wiederzuerwecken, freilich nicht die ganze, sondern Partikeln und Ausschnitte, und zwar die abgestorbenen und häßlichen. Die Wunder in den Kirchen werden zahlreicher, äußerlicher und plumper. Was apokryphe Apostelgeschichten fabelnd erzählt haben, wird in die Gegenwart hineingezogen und von der Gegenwart behauptet.

Diese Kirche, an deren Religion Porphyrius die unverschämte Kritik an dem Weltganzen, die Lehre von der Menschwerdung[1]

---

des Gebets und der Lehre (in der Stadt, in der Provinz, in der ganzen Kirche) gekommen sind. Die Geschichte dieser Rezeptionen ist noch nicht geschrieben worden und kann auch nur in Fragmenten geschrieben werden; auch ist vieles von Anfang an nebeneinander hergegangen. Aber eine Frage, wie die, wann bestimmte heidnische Mythologumenen und Riten mit geänderten Etiketten in den öffentlichen Ausdruck der kirchlichen Religion gekommen sind, läßt sich in einigen wichtigen Fällen wohl beantworten. Nur muß die Antwort mit mehr Umsicht und Skepsis gesucht werden, als das heute üblich ist. Versuche, wie die, die urchristliche Feier des Sonntags, die urchristliche Abendmahlsfeier, die Vorstellung von der Jungfrauengeburt, der Auferstehung am dritten Tage, der Himmelfahrt usw. auf den Einfluß eines bestimmten (obskuren oder publiken) heidnischen Kultus zurückzuführen, scheinen mir gründlich verfehlt und bisher an keinem Punkte geglückt (eine andere Frage ist, wie diese Einrichtungen und Vorstellungen sehr bald aufgefaßt worden sind). Im allgemeinen wird man sagen dürfen, wenn man nicht auf einzelne gnostische Kreise, sondern auf die großen Gemeinden sieht — aber das Recht dieser Unterscheidung wird zurzeit auch bestritten! —, daß zuerst die Grundgedanken der idealistischen Philosophie rezipiert worden sind und ihnen die Rezeption der Mythologien und Riten gefolgt ist. Was die zweite Frage betrifft, so ist es am wichtigsten zu konstatieren, wie lange und wie kräftig sich die Kirche gegen die Astrologie, diesen Todfeind der Moral und Freiheit, gesträubt hat. Wer überschlägt, welche Macht in der Kaiserzeit — beim allgemeinen Niedergang der Naturwissenschaften — die Astrologie gewesen ist, wie sie sich in das Gewand der Wissenschaft zu hüllen verstanden hat, wie sie sich überall eindrängte, und wie sehr sie der passiven und müden Stimmung des Zeitalters entgegenkam, wird den Widerstand, den die Kirche — der Gnostizismus war auch hier ziemlich wehrlos — geleistet hat, zu würdigen wissen. Hier ist eine Großtat der Kirche zu verzeichnen! Jüngst hat Schürer in seiner Abhandlung über die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte (Ztschr. f. NTliche Wissensch. Bd. 6, 1905, S. 1 ff. 43 ff.) die Stellung der Kirche zur Astrologie sachkundig erörtert. Im 2. Jahrhundert hört man noch so gut wie nichts von ihr in der Kirche, d. h. sie wird als heidnische Afterweisheit, so schlimm und schlimmer als der Polytheismus, bekämpft. Im 3. Jahrundert erhebt sie auch in der Kirche ihr Haupt; im 4. muß sie innerhalb der Kirche aufs schärfste zurückgewiesen werden. Die kirchlichen Theologen haben sie zu allen Zeiten entrüstet verurteilt, aber sie wurden seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts in den Gemeinden ihrer nicht mehr Herr und konnten es nicht verhindern, daß sie eindrang und Gedanken und Sprache durchsetzte.

[1]) Der Heide bei Macarius Magnes IV, 22: *Εἰ δὲ καί τις τῶν Ἑλλήνων*

und die Behauptung der Auferstehung des Fleisches zu tadeln fand[1], hat in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts missioniert, und sie ist zum Siege gekommen; aber hätte man sie vor Gericht gefordert und sie gefragt, mit welchem Rechte sie die Neuerungen zugelassen habe, so hätte sie antworten können: Ich bin unschuldig; denn ich habe nur Keime zur Entfaltung gebracht, die man in mich eingesenkt hat von Beginn meines Daseins an! Den übrigen Religionen hat erst diese Religion den Boden entzogen, und ihre Religionsphilosophie hat als Kulturmacht die antike Philosophie ersetzt[2]. Aber das, was der christlichen Religion damals den Sieg gegeben hat, verbürgt nicht die Dauer dieses Siegs in der Geschichte. Diese Dauer ruht vielmehr auf den einfachen Elementen, auf der Predigt von dem lebendigen Gott als dem Vater und auf dem Bilde Jesu Christi. Sie ruht eben deshalb auf der Fähigkeit, jenen gesamten Synkretismus auch wieder abzustreifen und sich mit anderen Koeffizienten zu verbinden. Damit hat die Reformation den Anfang gemacht.

---

*οὕτω κοῦφος τὴν γνώμην, ὡς ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔνδον οἰκεῖν νομίζειν τοὺς θεούς, πολλῷ καθαρώτερον εἶχεν τὴν ἔννοιαν τοῦ πιστεύοντος, ὅτι εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας τῆς παρθένου εἰσέδυ τὸ θεῖον, ἔμβρυόν τε ἐγένετο καὶ τεχθὲν ἐσπαργανώθη, μεστὸν αἵματος χόριον καὶ χολῆς καὶ τῶν ἔτι πολλῷ τούτων ἀτοπώτερον.*

[1]) Schon die Übereinstimmungen zwischen Celsus und Origenes sind frappant und lehrreich, obschon Celsus keine religiöse Natur war; viel frappanter noch sind die Übereinstimmungen zwischen Porphyrius und den orientalischen Kirchenlehrern seiner Zeit. Die scharfsinnige, an vielen Punkten berechtigte Kritik des Porphyrius an den Evangelien (namentlich dem vierten) und an dem ihm so unsympathischen Apostel Paulus kann darüber nicht täuschen, daß er, abgesehen von jenen oben genannten drei Punkten, mit den Christen wesentlich einer Meinung war und in derselben religiösen Stimmung lebte. Der Hauptpunkt der Differenz war, daß er mit der Gottheit auch das Weltganze ehrfürchtig umfaßte und die Gottheit nicht von ihm abtrennte, obgleich er „den befleckten Rock des Fleisches" ebenso haßte wie die christlichen Lehrer.

[2]) Vgl. die von Heinrici, Das Urchristentum (1902) S. 3, aufgeworfene Frage.

## Drittes Buch.

# Die Missionare; Modalitäten und Gegenwirkungen der Mission.

## Erstes Kapitel.

## Die christlichen Missionare (Apostel, Evangelisten, Propheten, bez. Lehrer; nicht berufsmäßige Missionare).

### 1.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten, sei eine kurze Übersicht über den Gebrauch des Wortes „Apostel" im weiteren und engeren Sinne in den ältesten christlichen Schriften vorausgestellt[1].

(1) Bei Matthäus, Marcus und Johannes ist „Apostel" kein besonderer und auszeichnender Name für den engeren Jüngerkreis Jesu. Die Mitglieder desselben heißen vielmehr fast stets die „Zwölf"[2], bez. die zwölf Jünger[3]. Ihre Auswahl erfolgte, wie aus Matth. 19, 28 geschlossen werden kann, vielleicht im Blick

---

[1]) Nur um Apostel Christi handelt es sich; indessen mag doch bemerkt werden, daß Paulus II Cor. 8, 23 von *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* gesprochen, und daß er den Epaphroditus, der ihm eine Spende der philippischen Gemeinde gebracht, „Apostel" der Philipper (Phil. 2, 25) genannt hat. Hebr. 3, 1 wird Jesus „Apostel" und Hohepriester unseres Bekenntnisses genannt. In Joh. 13, 16 ist „Apostel" nur als Beispiel gebraucht: *οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.* — Literatur: s. meine Ausgabe der Lehre der 12 Apostel in den Texten u. Unters. Bd. 2, 1884, Lehrbuch der Dogmengesch. 1[3], 1894, S. 153 ff. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats in d. christl. Kirche, 1887. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, 2. Aufl., 1892, vv. ll. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl., 1898, S. 383. Haupt, Zum Verständnisse des Apostolats im N. T., 1896. Wernle, Die Anfänge unsrer Religion, 2. Aufl., 1904. Monnier, La notion de l'Apostolat des origines à Irénée, 1903.

[2]) Matth. 10, 5; 20, 17; 26, 14. 47; Marc. (3, 14); 4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10. 17. 20. 43; Joh. 6, 67. 70. 71; 20, 24.

[3]) Matth. 10, 1; 11, 1; 26, 20. — Hierher sind auch die Fälle zu rechnen, in denen sie „die Elf" (Marc. 16, 14), bez. „die elf Jünger" genannt werden (Matth. 28, 16).

auf die zwölf Stämme Israels [1]. Die Tatsache der Auswahl selbst ist m. E. historisch, ebenso wahrscheinlich die Überlieferung, daß Jesus sie bereits bei seinen Lebzeiten einmal zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt und mit unter diesem Gesichtspunkt erwählt hat. Dennoch sah man in der Urgemeinde ihre besondere Würde nicht darin, daß sie Apostel, sondern daß sie die zwölf (von Jesus erwählten) Jünger waren. Bei Johannes heißen sie niemals die Apostel [2], bei Matthäus scheinbar einmal „die zwölf Apostel" (10, 2) [3]; doch ist das Korrektur; Syrus Sinait. schreibt „Jünger". Marcus schreibt einmal (6, 30) „die Apostel", aber im Zusammenhang der Erzählung von ihrer zeitweisen Missionstätigkeit z. Z. Jesu. Alle drei Evangelisten kennen also das Wort „Apostel" als Bezeichnung der Zwölfe nicht; es gibt nur einen Fall, in welchem ad hoc das Wort auf sie angewendet wird [4].

(2) Anders steht es bei Paulus; er braucht den Terminus „die Zwölfe" niemals — denn I Cor. 15, 5 gibt er eine Formel der Urgemeinde wieder [5] —, sondern er braucht ausschließlich den Begriff „Apostel"; aber sein Sprachgebrauch ist hier nicht eindeutig:

(a) er nennt sich selbst Apostel Jesu Christi und legt darauf, daß er es ist, das höchste Gewicht [6]. Geworden ist er es so, wie

---

[1]) Ausdrücklich sagt dies Barnabas; ep. 8: *οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν ὅτι ιβ' αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ.*

[2]) Eine merkwürdige Tatsache! In den Johannesbriefen kommt „Apostel" überhaupt nicht vor. Indessen sind diese Briefe von einem Manne geschrieben, der — wer es auch immer sei — apostolische Rechte über eine Mehrzahl von Gemeinden in Anspruch nahm und ausübte. Das ist namentlich nach dem 3. Briefe deutlich (s. meine Abhandlung in dem 15. Bd. der „Texte u. Unters.", Heft 3). Näheres darüber wird unten folgen.

[3]) Also nicht einfach „die Apostel". Der Ausdruck „die zwölf Apostel" findet sich sonst nur noch Apok. 21, 14. Auch hier ist „Zwölf" nicht müßig; denn die Apokalypse befolgt einen weiteren Sprachgebrauch in bezug auf Apostel (s. u.).

[4]) Es wird dem ursprünglichen Sachverhalt entsprechen, wenn es Marc. 3, 14 heißt: *ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* Die Aussendung (innerhalb Israels) wird von Anfang an ein Zweck der Auswahl gewesen sein; s. auch das Wort von den „Menschenfischern" Marc. 1, 17. — Zu achten ist übrigens in diesem Zusammenhang auch auf die Stellen in den Evangelien, in denen *ἀποστέλλειν* gebraucht wird, d. h. wo Jesus es von seiner Sendung braucht und von den Jüngern, die er sendet, s. besonders Joh. 20, 21: *καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.*

[5]) Man könnte aus dem Fehlen der „Zwölf" bei Paulus schließen, daß der Begriff überhaupt erst jung sei (trotz der Evangelien); aber eben I Cor. 15, 5 beweist das Gegenteil.

[6]) S. den Eingang aller Paulusbriefe außer I und II Thess., Philipp., Philem. Dazu Röm. 1, 5; 11, 13; I Cor. 4, 9; 9, 1 ff.; 15, 9; II Cor. 12, 12; Galat. 1, 17; (2, 8). In bezug auf I Cor. 4, 9 *(δοκῶ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους)* kann man schwanken, ob *ἐσχάτους*

man es allein werden kann, nämlich durch Gott (bez. Christus); er hat ihn berufen und ihm den Apostolat gegeben[1]; erwiesen ist dieser Apostolat durch das Werk, welches er geleistet hat, und wie er es geleistet hat[2].

(b) Apostel sind auch seine Mitmissionare wie Barnabas und Silvanus, nicht aber seine ihn unterstützenden Schüler wie Timotheus und Sosthenes[3].

(c) Apostel sind auch andere, z. B. wahrscheinlich Andronicus und Junias[4]; ja der Begriff läßt eine feste Abgeschlossenheit überhaupt nicht zu; denn wie Gott Propheten und Lehrer „in die Kirche stellt“, so stellt er auch Apostel als den ersten Stand in dieselbe[5]; diese charismatischen Berufsstände sind numerisch unbeschränkt, denn sie folgen dem Bedürfnis, wie Gott es erkennt. Zum Apostolat gehören, außer der Berufung durch Christus bez. Gott (s. o.), beglaubigende Wundertaten[6] und ein Werk[7] (sowie

---

attributivisch zu *ἀποστόλους* zu ziehen ist oder prädikativisch; ich ziehe jenes vor (s. I Cor. 15, 8f.), und es ist mir daher wahrscheinlich, daß die 1. Person Plur. hier schriftstellerischer Plural ist.

[1]) Gal. 1, 1ff.; Röm. 1, 5 *(ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν)*; ob *ἐλάβομεν* wirklicher Plural ist, und welche Apostel in diesem Fall miteingeschlossen sind, ist schwer zu sagen.

[2]) I Cor. 9, 1. 2; 15, 9ff.; II Cor. 12, 12; Gal. 1. 2.

[3]) Barnabas als Apostel folgt aus I Cor. 9, 4ff. und Gal. 2, 9, Silvanus sehr wahrscheinlich aus 1 Thess. 2, 7. In den Thessalonicherbriefen (Adresse) und im Philipperbrief (Adresse) nennt sich Paulus selbst nicht Apostel, weil er sich mit Timotheus enge zusammen nennt, der niemals „Apostel“ heißt (I Thess. 2, 7 braucht nicht auf ihn bezogen zu werden). Wenn diesem II Tim. 4, 5 das Werk eines „Evangelisten“ zugeschrieben wird, so ist das also ganz korrekt. Auch Apollo heißt niemals Apostel. — Zu *εὐαγγελιστής* ist zu bemerken, daß es außer im II. Timotheusbrief im Neuen Testament noch zweimal vorkommt, nämlich in der Wirquelle der Apostelgeschichte (Act. 21, 8 heißt der Siebenmann Philippus so) und Ephes. 4, 11 (hier sind Evangelisten neben Aposteln wohl deshalb genannt, weil der Brief an solche Gemeinden gerichtet ist, die nicht von Paulus, sondern von nicht-apostolischen Missionaren gegründet worden waren; so ist auch im Hebräerbrief 2, 3 das Wort „Apostel“ vermieden [dafür steht *οἱ ἀκούσαντες* scil. *τὸν κύριον*], weil die Adressaten ihren Christenstand nicht von Aposteln erhalten hatten).

[4]) Röm. 16, 7 *(ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ)*; *ἐν* ist wahrscheinlicher mit „unter“ als mit „bei“ zu übersetzen (mit Lightfoot gegen Zahn), weil im letzteren Fall der Zusatz ziemlich müßig wäre und auch der Umfang des Begriffs *οἱ ἀπόστολοι* undurchsichtig. Ist „*ἐν*“ mit „bei“ zu übersetzen, so ist unsre Stelle den Zeugnissen zuzuordnen, in denen *οἱ ἀπόστολοι* die Urapostel sind; denn das ist in diesem Fall die einfachste Deutung des Wortes. Das *οἳ* bezieht sich jedenfalls auf Andronicus und Junias und nicht auf *ἀποστόλοις*.

[5]) I Cor. 12, 28f.; Ephes. 4, 11. Auch Ephes. 2, 20 und 3, 5 können nicht die sog. Urapostel ausschließlich verstanden werden; sonst würde sich Paulus hier ja selbst desavouieren.

[6]) II Cor. 12, 12. — [7]) I Cor. 9, 1. 2.

besondere Rechte)[1]. Wer dies aufweisen kann, ist Apostel. Auch die Polemik gegen Pseudoapostel[2] und „Überapostel“[3] beweist, daß der Begriff „Apostel“ dem Paulus kein numerisch abgeschlossener ist, sonst müßte die Polemik anders gestaltet sein. Endlich zeigt die Stelle I Cor. 15, 7 vgl. mit v. 5 aufs klarste, daß Paulus von den Zwölfen einen weiteren Kreis von Aposteln unterscheidet und zwar schon für die früheste Zeit und Palästina[4].

(d) Aber Apostel ist einer zunächst und im strengen Sinn nur für die, bei denen er wirkt[5], und auch die chronologische Reihenfolge der zum Apostolat Berufenen ist nicht gleichgültig[6]. Als die ältesten Apostel haben die von Jesus bei Lebzeiten berufenen Zwölf zu gelten[7]; sie, ihre Qualitäten und Funktionen sind vorbildlich und maßgebend für die späteren Apostel. Also treten die Zwölf und zwar als Apostel in den Vordergrund. Paulus hat sie als Apostel in den Vordergrund geschoben. Um die Würde seines eigenen Amtes in das rechte Licht zu stellen, hat er jene unter den Gesichtspunkt des Urapostolats gestellt (und die persönliche Jüngerschaft derselben terminologisch zurücktreten lassen); er hat sie also damit erhoben über alle anderen Apostel, aber doch nicht höher gehoben als auf die Stufe, die er selbst in Anspruch nahm. Daß die Zwölfe fortan in der Geschichte als die zwölf Apostel, ja als die Apostel gelten, das hat Paulus begründet, und er hat es begründet — paradox genug —, um seine eigene Bedeutung zu fixieren. Aber sicher hat er es noch nicht herausgearbeitet; er konnte und wollte ja den allgemeineren Begriff des Apostolats nicht aufheben. So finden wir die Beschränkung des Begriffs „Apostel“ auf die Zwölf

---

1) Aus I Cor. 9, 1 läßt sich nicht — wenigstens nicht mit höherer Wahrscheinlichkeit — schließen, daß man den Herrn gesehen haben müsse, um als Apostel auftreten zu können. Die vier Aussagen sind steigernde (*οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ*), wie das Verhältnis der zweiten zur ersten beweist. Daß die dritte und vierte Aussage die zweite beglaubigen sollen, ist klar; daß sie aber eine schlechthin notwendige Beglaubigung enthalten, ist zweifelhaft.

2) II Cor. 11, 13. — 3) II Cor. 11, 5; 12, 11.

4) S. Origen., Homil. in Num. XXVII, 11 (t. 10 p. 353 Lomm.): „In quo apostolus ostendit [scil. I Cor. 15, 7] esse et alios apostolos exceptis illis duodecim“.

5) I Cor. 9, 2 und Gal. 2 (Juden- und Heidenapostolat), s. auch Röm. 11, 13: *ἐθνῶν ἀπόστολος*. Petrus hat (Gal. 2, 8) die *ἀποστολὴ τ. περιτομῆς*. Ideell genommen gibt es nur einen Apostolat, weil es nur eine Kirche gibt, aber die konkreten Aufgaben der Apostel sind verschieden.

6) Röm. 16, 7.

7) Der Apostolat ist der vornehmste Stand (I Cor. 12, 28); also muß auch an den Zwölf-Jüngern das das Vornehmste sein, daß sie Apostel sind.

auch nur zweimal — und selbst da nicht ganz sicher — bei Paulus[1], nämlich im ersten Kapitel des Galaterbriefs und I Cor. 9, 5. Gal. 1, 17 ist von *οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* die Rede, und darunter sind aller Wahrscheinlickeit nach die Zwölfe ausschließlich zu verstehen; doch zeigt der folgende Satz (1, 19): *ἕτερον τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*, daß es Paulus nicht an einer starren Einschränkung des Begriffs gelegen ist. I Cor. 9, 5 liest man: *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς*; Die Zusammenordnung der *λοιπῶν ἀποστόλων* mit den Herrnbrüdern macht es sehr wahrscheinlich, daß er hier bei den „Aposteln" ausschließlich an die Zwölfe und nicht an alle vorhandenen Apostel gedacht hat. Ergebnis: Paulus hält den weiteren Apostelbegriff fest, aber die zwölf Jünger sind ihm der Urstock des Apostolats.

(3) Der Sprachgebrauch des Lucas ist sowohl durch den der ältesten Zeit (synoptische Tradition) als durch den nachpaulinischen bestimmt. Jenem folgend nennt er die vertrauten Jünger Jesu „die Zwölf"[2] (bez. „die Elf")[3], diesem nachgebend nennt er sie in der Apostelgeschichte fast überall einfach „die Apostel" — als gebe es überhaupt keine anderen[4] — und erzählt im Evangelium, Jesus selbst habe sie Apostel genannt[5]. Demgemäß nennt er sie auch im Evangelium ein paarmal „die Apostel"[6]. Man ist demnach geneigt, den Satz aufzustellen, Lucas kenne keine anderen Apostel als die Zwölfe oder wolle keine anderen kennen; allein das wäre vorschnell; denn c. 14, 4. 14 wird nicht nur Paulus, sondern auch Barnabas als Apostel bezeichnet[7]. Man sieht — der

---

[1]) Abgesehen von 1 Cor. 15, 7 (vgl. mit v. 5), wo die Zwölf als der Urstock der Apostel erscheinen, und vielleicht von Röm. 16, 7 (s. S. 269 Anmerk. 4) und 1, 5.

[2]) Luc. 8, 1; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3. 47. Act. 6, 2 (also nur einmal in der Apostelgeschichte werden sie so genannt; mir scheint, daß Lucas hier einer ausgezeichneten Quelle folgt).

[3]) Luc. 24, 9. 33 (cf. Act. 2, 14: *Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα*).

[4]) Act. 1, 2; 2, 37. 42. 43; 4, 33. 35. 36. 37; 5, 2. 12. 18. 29. 40; 6, 6; 8, 1. 14. 18; 9, 27; 11, 1; 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4. In den späteren Kapiteln des Buchs kommt das Wort „Apostel" überhaupt nicht mehr vor. Einmal (Act. 1, 26) findet sich auch der Ausdruck *„οἱ ἕνδεκα ἀπόστολοι"*.

[5]) Luc. 6, 13.

[6]) Luc. 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10. Das Petrusevangelium ist vorsichtiger; es spricht von *μαθηταί* (v. 30), bez. von *οἱ δώδεκα μαθηταί* (v. 59), niemals aber von *ἀπόστολοι*. Ebenso schreibt die Petrusapokalypse (v. 5): *ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί*.

[7]) Die Apostelwürde des Barnabas steht also nach Paulus (s. o.) und Lucas fest. — In bezug auf die 70 Jünger hat Lucas wohl von einem *ἀποστέλλειν* gesprochen und sie in Rücksicht auf die zwölf Apostel „70 andere",

Sprachgebrauch ist doch noch nicht völlig fixiert. Auffallend bleibt es immerhin, daß Paulus nur bei einer Gelegenheit im ganzen Buch „Apostel" genannt ist. Unter die Beschreibung der Qualitäten des Apostolats, den Lucas Act. 1, 21 ff. im Auge hat — diese Beschreibung ist für die Folgezeit mehr und mehr maßgebend geworden — fällt Paulus nicht[1]. Also kann er für Lucas nur ein Apostel im weiteren Sinn gewesen sein.

(4) In der Johannes-Apokalypse wird von solchen gesprochen (2, 2), die sich selbst Apostel nennen und es nicht sind[2]; vorausgesetzt also ist, daß sie es sein könnten; man sieht, daß der Verfasser den weiteren (ursprünglichen) Apostelbegriff befolgt. Die Stelle 18, 20 ist mindestens nicht dagegen[3] und ebensowenig die Stelle 21, 14 (s. o.), wenn auch die Zwölfe hier als Apostel allein genannt sind und die Aussage mit ihrem symbolischen Charakter gewiß viel dazu beigetragen hat, dem engeren Apostelbegriff zum Siege zu verhelfen.

(5) Im I. und II. Petrusbrief (1, 1) ist Petrus als Apostel Jesu Christi bezeichnet. Jud. 17 und II Pet. 3, 2 *(τὰ ῥήματα τὰ προειρημένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, bez. *τὰ προειρημένα ῥήματα ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος)* sind an der zweiten Stelle sicher, an der ersten sehr wahrscheinlich nur die zwölf Jünger zu verstehen.

(6) Daß der I. Clemensbrief unter „Apostel" nur die Urapostel und Paulus versteht, folgt ganz deutlich aus c. 42, 1 ff. (die Apostel waren schon vor der Auferstehung erwählt) und 47, 4 (an letzterer Stelle wird Apollo als *ἀνὴρ δεδοκιμασμένος παρ' ἀποστόλοις* von diesen bestimmt unterschieden); sonst siehe noch c. 5, 3 und 44, 1. Über die Vorstellung des Clemens vom Apostolat siehe später. Der Barnabasbrief spricht c. 5, 9 von der Erwählung der *ἴδιοι ἀπόστολοι* durch den Herrn, scheint also noch andere Apostel zu

aber nicht rund Apostel genannt. Irenäus (II, 21, 1), Tertullian (adv. Marc. IV, 24), Origenes (zu Röm. 16, 7) u. a. aber haben sie als Apostel bezeichnet, und Personen, deren Zugehörigkeit zu den Siebzig man vermutete, wurden auch später noch Apostel genannt.

[1]) Der zu wählende Apostel soll mit Jesus von der Johannestaufe an gewandelt haben bis zur Himmelfahrt und Zeuge der Auferstehung sein, s. auch Luc. 24, 48; Act. 1, 8. Dieser Apostelbegriff wird allmählich den ursprünglichen gänzlich verdrängen, Paulus aber dennoch die Apostelwürde als eine Ausnahme behalten.

[2]) Vgl. oben die Verurteilung falscher Apostel bei Paulus.

[3]) *Εὐφραίνου οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται.* Zusammenstellung mit den alttestamentlichen Propheten auch Luc. 11, 49; II Petr. 3, 2. Doch ist es sehr möglich, daß an unserer Stelle christliche Propheten gemeint sind, wie Ephes. 2, 20; 3, 5; 4, 11.



kennen; c. 8, 3 spricht er nur von den Zwölfen, „die uns die Sündenvergebung als frohe Botschaft verkündigt[1] und die Kompetenz des Evangeliums, es zu predigen, erhalten haben", ohne sie ausdrücklich Apostel zu nennen[2]. Daß das Kerygma Petri, wo es von den Aposteln spricht, nur die Zwölfe im Sinne hat, ist, da es sich als wirkliche Petrusschrift ausgibt, selbstverständlich[3].

(7) Die Stelle Sim. IX, 17, 1 läßt es zweifelhaft, ob Hermas unter den Aposteln die Zwölfe oder einen weiteren Kreis verstanden hat. Allein die vier übrigen Stellen, an denen in dem Buche Apostel vorkommen (Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 15, 5; 25, 2), machen es ganz deutlich, daß der Verfasser auschließlich einen weiteren, wenn auch, wie es scheint, festen Kreis im Auge hat und den Zwölfen dabei keine besondere Beachtung schenkt (siehe darüber und über die Zusammenordnung von Aposteln, Bischöfen, Lehrern und Diakonen, bez. Aposteln und Lehrern, später). Ebenso hat die Didache ausschließlich einen weiteren Kreis von Aposteln im Sinn; sie will zwar selbst, wie die Aufschrift lehrt, eine *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* sein, aber eben diese Aufschrift deutet bereits durch die Hinzufügung der Zahl an, daß das Buch noch andere Apostel kennt, und es handelt auch c. 11, 3—6 ausschließlich von Aposteln im weiteren Sinn (Näheres siehe später).

(8) In dem Dutzend von Stellen, an denen bei Ignatius das Wort Apostel vorkommt, findet sich keine einzige, die einen weiteren Gebrauch des Worts wahrscheinlich macht, dagegen mehrere, an denen nur die Beziehung auf die Urapostel möglich ist. Also ist zu urteilen, daß Ignatius unter Apostel lediglich die Zwölfe und Paulus (s. Röm. 4, 3) verstanden hat[4]. Unsicherer ist die Entscheidung bei Polycarp (ep. 6, 3; 8, 1); doch wird es bei ihm schwerlich anders stehen als bei Ignatius. Seine Gemeinde hat ihm aber das Prädikat eines „apostolischen und prophetischen Lehrers" beigelegt (Ep. Smyrn. 16, 2).

---

[1]) *Οἱ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν — οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ — εἰς τὸ κηρύσσειν.*

[2]) Das ist aber nach c. 5, 9 bloßer Zufall.

[3]) S. Dobschütz in den Texten u. Unters. XI, 1. Jesus spricht in diesem Kerygma: *Ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι, πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους κτλ.*

[4]) Ignatius lehnt an mehreren Stellen die apostolische Würde von sich ab: das ist immerhin ein Beweis dafür, daß die Möglichkeit bestand, ein Nicht-Urapostel könne doch ein Apostel sein.

Diese Übersicht über den ältesten Gebrauch des Wortes „Apostel“ zeigt, daß eine doppelte Auffassung nebeneinander gestanden hat, daß aber die engere siegreich vordrang[1].

## 2.

Noch eine zweite Voruntersuchung ist nötig, bevor wir zu dem Thema dieses Kapitels übergehen können: Apostel, Propheten und Lehrer werden wir als die christlichen Missionare bez. als die Prediger kennen lernen; es fragt sich, ob sich diese Trias aus dem Judentum erklären läßt.

Die Ableitung aus dem Judentum hat jedenfalls daran ihre Schranke, daß die drei Stände dort keine Trias gebildet haben, während die feste Zusammenordnung für das Urchristentum charakteristisch ist. Im einzelnen ist über jeden dieser Stände folgendes zu bemerken.

(1) Apostel[2]. Jüdische Beamte unter diesem Namen kennen wir erst seit der Zerstörung des Tempels und der Einrichtung des palästinensischen Patriarchats; allein es ist ganz unwahrscheinlich, daß es vorher keine „Apostel“ gegeben hat; nach dem Auftreten der christlichen Apostel werden die Juden schwerlich sich Beamte mit dem Namen „Apostel“ geschaffen haben. Die Sache — autoritative Beamte, welche die Geldzahlungen für den Tempel in der Diaspora einzogen und die Beziehungen der Gemeinden mit Jerusalem und untereinander aufrecht erhielten — war jedenfalls da, und gewiß auch der Name[3]. Die Gegenmaßregeln gegen die christliche Mission, die von Jerusalem aus ganz systematisch schon zur Zeit des Paulus betrieben worden sind, sind nach Justin (Dial. 17. 108. 117) von den Hohenpriestern und Lehrern ausgegangen; sie haben Männer *(ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτούς)* in alle Welt ge-

---

[1]) Daß andere Personen als die biblischen Apostel oder die in der Bibel „Apostel“ genannten noch als „Apostel“ bezeichnet werden, wird im Laufe des 2. Jahrhunderts immer seltener. Clemens Romanus ist von Clemens Alex. so genannt worden (Strom. IV, 17, 105); auch Quadratus heißt einmal Apostel.

[2]) Der klassische (attische), sehr eingeschränkte Gebrauch des Worts ist bekannt (Herod. I, 21, V. 38: ein Abgesandter; Hesychius: *ἀπόστολος· στρατηγὸς κατὰ πλοῦν πεμπόμενος*). In der LXX kommt das Wort nur I Kön. 14, 6 vor (der Prophet Ahia wird so genannt; im Hebräischen steht שלוח). Justin muß sich auf *ἀποστέλλειν* berufen, um zu beweisen, daß die Propheten im Alten Testament *ἀπόστολοι* heißen (Dial. 75). Josephus nennt den Varus, das Haupt einer jüdischen Gesandtschaft, die nach Rom ging, *„ἀπόστολος αὐτῶν“* (Antiq. XVII, 11, 1). Der klassische Sprachgebrauch erklärt den jüdisch-christlichen nicht. Also ist es wahrscheinlich, daß *ἀπόστολος* auf jüdischem Boden die technische Bedeutung „der Gesandte“ erhalten hat.

[3]) Hätte Paulus II Cor. 8, 23 und Philipp. 2, 25 von „Aposteln“ gesprochen, wenn das Judentum keine Apostel gekannt hätte?

sandt, die den wahren Bericht über Jesus und seine Jünger geben sollten, also „Apostel“[1], bez. sie haben die den Verkehr Jerusalems mit der Diaspora aufrecht erhaltenden „Apostel“ mit jener Aufgabe betraut[2].

Daß wir die von Justin gekennzeichneten und auserwählten Männer mit den „Aposteln“ zu identifizieren haben, das bezeugt uns Eusebius (in Jes. 18, 1 f.). Die Stelle ist bereits oben (S. 51) abgedruckt worden, mag hier aber um ihrer Wichtigkeit willen noch einmal stehen: *εὕρομεν ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν, ὡς οἱ τὴν Ἱερουσαλὴμ οἰκοῦντες τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ἱερεῖς καὶ πρεσβύτεροι γράμματα διαχαράξαντες εἰς πάντα διεπέμψαντο τὰ ἔθνη τοῖς ἀπανταχοῦ Ἰουδαίοις διαβάλλοντες τὴν Χριστοῦ διδασκλίαν ὡς αἵρεσιν καινὴν καὶ ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ, παρήγγελλόν τε δι' ἐπιστολῶν μὴ παραδέξασθαι αὐτήν . . . . οἵ τε ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολὰς βιβλίνας κομιζόμενοι*[3] *. . . ἀπανταχοῦ γῆς διέτρεχον, τὸν περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐνδιαβάλλοντες λόγον. ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν* [also war es keine neue Institution] *ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.* Bei den jüdischen „Aposteln“ seiner Zeit hebt also Eusebius als Hauptfunktion diese hervor, daß sie enzyklische briefliche Anweisungen von der Zentralstelle aus in die Diaspora zu tragen haben. Es ist nicht verwunderlich, daß in dem Rechtsbuch (Theodosianus Codex XVI, 8, 14) eine andere Seite hervorgehoben wird: „Superstitionis indignae est, ut archisynagogi sive presbyteri Judaeorum vel quos ipsi apostolos vocant, qui ad exigendum aurum atque argentum a patriarcha certo tempore diriguntur etc.“ Dieselbe Seite hebt, wie der Zusammenhang lehrt, Julian, ep. 25 (Hertlein p. 513) hervor, indem er von der *λεγομένη παρ' ὑμῖν ἀποστολή* spricht. Hieronymus (ad Gal. 1, 1) sagt nur: „Usque hodie a patriarchis Judaeorum apostolos mitti“. Sehr viel mehr erfahren wir von Epiphanius; er spricht haer. 30, 4 von einem gewissen Joseph und schreibt: *οὗτος τῶν παρ' αὐτοῖς ἀξιωματικῶν ἀνδρῶν ἐναρίθμιος ἦν. εἰσὶ δὲ οὗτοι μετὰ τὸν πατριάρχην ἀπόστολοι καλούμενοι, προσεδρεύουσι δὲ τῷ πατριάρχῃ καὶ σὺν αὐτῷ πολλάκις καὶ*

---

[1]) Die Stellen sind oben (S. 51) abgedruckt. Das *χειροτονήσαντες* weist auf den „Apostolat“, s. Act. 13, 3.

[2]) Über diesen Verkehr s. u. a. Act. 28, 21: *οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* — sagen die römischen Juden in bezug auf Paulus — *οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν.* Hierher gehören auch die II Cor. 3, 1 erwähnten *ἐπιστολαὶ συστατικαί.*

[3]) Bezieht sich auf Jes. 18, 1. 2, wo die LXX lesen: *οὐαὶ . . . ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσσῃ ὅμηρα καὶ ἐπιστολὰς βιβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος*, wo aber Symmachus für *ὅμηρα* vielmehr *ἀποστόλους* bietet. Eusebius bezieht also diese Stelle auf die falschen jüdischen „Apostel“, die Worte *πορεύσονται γὰρ ἄγγελοι κοῦφοι κτλ.* auf die wahren Apostel.

*ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ συνεχῶς διάγουσι, διὰ τὸ συμβουλεύειν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ κατὰ τὸν νόμον,* und c. 11 erzählt er, wann dieser Joseph „Apostel" geworden sei (die *εὐκαρπία τῆς ἀποστολῆς* erhalten habe), und fährt dann fort: *καὶ μετ' ἐπιστολῶν οὗτος ἀποστέλλεται εἰς τὴν Κιλίκων γῆν. ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἑκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἰουδαίων εἰσέπραττεν .... ἐπεὶ οὖν, οἷα ἀπόστολος (οὕτως γὰρ παρ' αὐτοῖς, ὡς ἔφην, τὸ ἀξίωμα καλεῖται), ἐμβριθέστατος καὶ καθαρεύων δῆθεν τὰ εἰς κατάστασιν εὐνομίας, οὕτως ἐπιτελεῖν προβαλλόμενος, πολλοὺς τῶν κακῶν κατασταθέντων ἀρχισυναγώγων καὶ ἱερέων καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἀζανιτῶν ... καθαιρῶν τε καὶ μετακινῶν τοῦ ἀξιώματος ὑπὸ πολλῶν ἐνεκοτεῖτο κτλ.*

Faßt man diese Funktionen der „Apostel" zusammen[1], so ergibt sich, (1) sie waren geweihte Personen und nahmen einen sehr hohen Rang ein, (2) sie wurden abgesandt in die Diaspora, um den Tribut für die Zentralstelle einzuholen, (3) sie brachten enzyklische Briefe dorthin, hielten den Zusammenhang mit dem Mittelpunkt aufrecht, berichteten über die Intentionen der Zentralstelle bez. des Patriarchen, hatten Ordre in bezug auf gefährliche Bewegungen und sollten ihre Bekämpfung veranlassen, (4) sie übten in der Diaspora eine gewisse Aufsichts- und Disziplinargewalt aus, (5) sie bildeten, in die Heimat zurückgekehrt, eine Art von Ratsversammlung für den Patriarchen, welche mit ihm über dem Gesetze wachte.

Hiernach kann man schwerlich einen gewissen Zusammenhang der christlichen Apostel mit diesen jüdischen leugnen. Nicht nur feindlich hat Paulus und haben andere mit ihnen zu tun gehabt[2], vielmehr kommt der Institution selbst etwas Vorbildliches für den christlichen Apostolat zu, so groß auch wiederum die Verschiedenheiten sind. Sind sie nicht zu groß? Die jüdischen Apostel sind doch finanzielle Beamte! Nun, in dem Moment, in welchem die Urapostel Paulus als Apostel anerkennen, machen sie ihm auch eine finanzielle Auflage (Gal. 2, 10) — er soll für die jerusalemische Gemeinde überall in der Diaspora sammeln! Welche Bedeutung Paulus dieser Seite seiner Tätigkeit von da an beigelegt hat, ist bekannt; bildete sie doch einen Hauptgegenstand seiner unauf-

[1]) Inschriftlich sind die Apostel bisher einmal nachgewiesen, nämlich zu Venosa auf der Grabschrift eines 14jährigen Mädchens: „quei dixerunt trenus duo apostuli et duo rebbites (Hirschfeld, Bullet. dell Instit. di corrisp. archeol. 1867 p. 152).

[2]) Aber ist nicht Paulus selbst, bevor er Christ wurde, ein jüdischer „Apostel" gewesen? Er trug Briefe gegen die Christen in die Diaspora und hatte sich eine gewisse Disziplinargewalt vom Hohenpriester und Synedrium übertragen lassen; s. Act. 8, 2; 22, 4 f.; 26, 10 f. Diese Angaben sind genau zu erwägen.

hörlichen Sorge, trotzdem sie ihn in die größten Widerwärtigkeiten und zuletzt in den Tod geführt hat. Es ist an sich nicht leicht verständlich, wie ihm die Urapostel gerade diese Auflage machen konnten und er sie ruhig hinzunehmen vermochte. Es wird aber verständlich, sobald man annimmt, die jerusalemische Gemeinde samt den Uraposteln habe sich als die christliche Zentralstelle betrachet und zugleich als die Vertretung des wahren Israel; eben deshalb habe sie den Aposteln, die sie anerkannte, eine ähnliche Verpflichtung auferlegt, welche den jüdischen „Aposteln" zukam, nämlich den „Tribut" in der Diaspora einzusammeln. Paulus wird das selbst wohl etwas anders aufgefaßt haben, aber daß die Urapostel es so auffaßten, ist recht wahrscheinlich. Dann aber ist der Zusammenhang zwischen jüdischem und christlichem Apostolat, der auch sonst bei aller Verschiedenheit schwerlich zu leugnen ist, sehr wahrscheinlich[1].

Diese Ausführungen über die jüdischen Apostel sind von Monnier, a. a. O. p. 16 ff. bestritten worden. „Pour appuyer sa théorie, Harnack prend un texte de Justin, et il le fortifie par un texte d'Eusèbe. Ainsi, il prouve l'existence d'une institution du premier siècle par un texte du second, et il interprète ce texte à l'aide d'un écrivain du quatrième! C'est trop facile." Aber es ist noch leichter, hinter solch einer blendenden Abstraktion die Gründe verschwinden zu lassen, die es in diesem Falle gestatten und nahe legen, das Zeugnis des Justin durch das des Eusebius zu erläutern und wiederum mit jenem Zeugnis das zu verbinden, was wir über die antichristliche Mission, die von Jerusalem aus getrieben wurde, und über Pseudapostel im Zeitalter des Paulus wissen. Daß wir kein direktes Zeugnis dafür besitzen, daß die jüdischen Emissäre, wie Saulus einer war, im 1. Jahrhundert den Namen „Gesandte" führten, habe ich nicht verschleiert.

(2) Propheten. Die vulgäre Meinung ist, Propheten seien im Zeitalter Jesu und der Apostel im Judentum längst ausgestorben gewesen; allein das neue Testament selbst protestiert gegen diese irrige Ansicht. Vor allem aber ist auf Johannes den Täufer hinzuweisen, der gewiß ein Prophet war und auch so bezeichnet wird, ferner auf die Prophetin Hanna (Luc. 2, 36), auf den jüdischen Propheten Barjesus in Cypern bei dem Proconsul (Act. 13, 7) und auf die Warnungen vor Pseudopropheten[2]. Weiter aber: von den Essenern wird berichtet, daß sie die Gabe der Prophetie besessen

---

[1]) Ob auch die Johannesjünger (der engere Kreis des Täufers, der nach dem Bericht der Evangelien durch Fasten und besondre Gebete zusammengehalten war) „Apostel" besaßen, wissen wir nicht; sicher ist nur, daß sie auch in der Diaspora (vielleicht in Alexandrien Act. 18, 24 ff., jedenfalls in Ephesus Act. 19, 1 ff.) Anhänger hatten. Apollo ist vielleicht ursprünglich ein berufsmäßiger Missionar der johanneisch-täuferischen Bewegung gewesen; doch ist die Apostelgeschichte in bezug auf diese ganz besonders übermalt und unklar.

[2]) S. Matth. 7, 15; 24, 11. 25 (Marc. 13, 22); I Joh. 4, 11; II Pet. 2, 1.

haben[1], von Theudas heißt es: „προφήτης ἔλεγεν εἶναι“[2], ebenso vom „Ägypter“[3]; Josephus, der Geschichtsschreiber, spielte sich förmlich und mit Glück als Prophet Vespasian gegenüber auf[4]; Philo nannte sich einen Propheten; von jüdischen Traumdeutern und Zauberpropheten in der Diaspora hören wir[5]. Aber was mehr als dies alles sagen will — die Fülle der jüdischen Apokalypsen, Orakelsprüche und dergleichen aus jener Zeit zeigt, daß die Prophetie, weit entfernt ausgestorben zu sein, in üppigster Blüte stand, und daß Propheten zahlreich waren und Anhänger und Leser fanden. Für sehr weite Kreise im Judentum muß es gar nichts Auffallendes gehabt haben, daß ein Prophet auftrat: Johannes der Täufer und Jesus wurden ohne weiteres als Propheten begrüßt. Auch an die bevorstehende Wiederkehr alter Propheten glaubte man[6]. Der christliche Prophetismus, wie er von Anfang an erweckt wurde, war somit, formal betrachtet, nichts Neues, sondern eine Erscheinung, die sich ähnlichen und gleichzeitigen Erscheinungen im Judentum einfach zuordnet. Auch die hohe Schätzung der Propheten dort und hier ist etwas Selbstverständliches: sie sind ja Gottes Stimme; sind sie also als echte Propheten anerkannt, so ist die Autorität ihrer Predigt und ihrer Anweisungen eine

[1]) S. Josephus, Bellum I, 3, 5; II, 7, 3; II, 8, 12; Antiq. XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 3, 3.

[2]) Joseph.. Antiq. XX, 5, 1.

[3]) Act. 21, 38; Joseph., l. c. XX, 8, 6; Bellum II, 13, 5.

[4]) Bellum III, 8, 9, cf. Sueton, Vesp. 5 und Cassius Dio LXVI, 1.

[5]) Vgl. Hadrian, ep. ad Servian. (Vopisc., Saturn. 8). — Nicht berufen darf man sich natürlich auf das Evang. Pseudo-Matthaei c. 13 („et prophetae qui fuerant in Jerusalem dicebant hanc stellam indicare nativitatem Christi“); denn die Worte sind nur eine späte Paraphrase des echten Matthäus.

[6]) Gewiß ist, daß die Sadducäer von Propheten nichts wissen wollten, und daß bei einem Teile der strengen Gesetzesbeobachter neben dem Gesetz nichts mehr aufkommen konnte. Daß auch die Priester und ihre Partei Propheten nicht gelten ließen, ist selbstverständlich. Eine halboffizielle oder offizielle Lehre muß es (nach dem Abschluß des Kanon) bei den Synedristen gewesen sein, daß die Propheten abgeschlossen seien (s. Psalm 74, 9: *τὰ σημεῖα ἡμῶν οὐκ εἴδομεν, οὐκ ἔστιν ἔτι προφήτης, καὶ ἡμᾶς οὐ γνώσεται ἔτι* und vgl. I Macc. 4, 46; 9, 27; 14, 41), und diese Überzeugung kam auch in die Kirche (s. Murat. Fragm.: „prophetae completo numero“ u. a. St.). Das Buch Daniel ist nicht mehr zu den Propheten gestellt worden, und die späteren Apokalypsen konnten überhaupt nicht mehr rezipiert werden. Die „Diadoche der Propheten“ sei abgerissen, behauptet Josephus, gewiß eine verbreitete Meinung wiedergebend (c. Apion. I, 8, s. auch Euseb., h. e. III, 10, 4: *ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*). Julian c. Christ. 198 C: *τὸ παρ' Ἑβραίοις [προφητικὸν πνεῦμα] ἐπέλιπεν*. Allein wenn auch die Kette der „kanonischen“ Propheten schon vor dem Auftreten Jesu abgerissen war, brauchte deshalb nicht die Prophetie in jedem Sinn erloschen zu sein.

unbedingte. Solchen traute man auch nicht nur Wunder zu, sondern hielt sie für selbstverständlich. Sogar daß ein Prophet durch Gottes Kraft von den Toten auferstehen könne, erschien glaublich: so haben Herodes und ein Teil des Volkes gemeint, Jesus sei der wiedererstandene Johannes der Täufer (vgl. auch Apoc. Joh. 11, 11)[1].

(3) Lehrer. Welche Bedeutung die Schriftgelehrten und Lehrer im jüdischen Volke, zumal in Palästina, besaßen, darüber braucht man kein Wort zu verlieren; aber wichtig ist es, um das Ansehen geschichtlich zu erklären, welches die christlichen *διδάσκαλοι* forderten und genossen, auf das Ansehen der jüdischen Lehrer zu verweisen. „Von seiten ihrer Schüler forderten die Rabbinen die unbedingteste Ehrerbietung, welche selbst die Ehrfurcht gegen Vater und Mutter übertreffen sollte.“ „Die Ehre deines Freundes grenze an die Achtung vor deinem Lehrer, und die Achtung für deinen Lehrer an die Ehrfurcht vor Gott.“ „Die Ehrerbietung gegen den Lehrer geht der Ehrerbietung gegen den Vater vor; denn Sohn und Vater sind dem Lehrer Ehrerbietung schuldig.“ „Wenn jemandes Vater und Lehrer etwas verloren haben, so geht der Verlust des Lehrers vor; denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht; sein Lehrer, der ihn Weisheit lehrt, bringt ihn aber zum Leben in der zukünftigen Welt. Tragen jemandes Vater und Lehrer Lasten, so muß er zuerst dem Lehrer und hernach dem Vater abhelfen. Sind Vater und Lehrer in der Gefangenschaft, so muß er zuerst den Lehrer loskaufen.“ Überhaupt machen die Rabbinen überall auf den ersten Rang Anspruch. „Sie lieben die ersten Plätze bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen und haben es gerne, daß sie gegrüßt werden auf den Märkten und von den Menschen Rabbi genannt werden“ (Matth. 23, 6 f. cum parall.). Auch ihre Kleidung war die der Vornehmen[2].“

Es sind also die drei Elemente der christlichen Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ im gleichzeitigen Judentum vorhanden gewesen, und die Schätzung jedes einzelnen Standes war eine hohe, aber zusammengeordnet sind sie nicht worden (wären sie es, so hätten die Propheten weit voran stehen müssen). Die Zusammenordnung und die besondere Ausbildung des Apostolats ist ein originales

[1]) Sehr merkwürdig ist das Wort Jesu, daß alle Propheten und das Gesetz bis Johannes geweissagt haben (Matth. 11, 13); er scheint also — wohl um des nahen Endes willen — an das Aufhören der Prophetie gedacht zu haben. Allein der Spruch läßt auch eine Deutung zu, nach welcher das Aufhören der Prophetie nicht ins Auge gefaßt ist.

[2]) Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II[3] S. 317 f.



Werk der christlichen Gemeinde, welches die größten Folgen gehabt hat.

3.

Indem wir die Untersuchung über die Missionare und Lehrer in Angriff nehmen, setzen wir bei der Didache (Apostellehre) ein[1].

In dem 4. Kapitel der Didache, in welchem der Verfasser die besonderen Pflichten der Christen als Glieder einer Gemeinde zusammengefaßt hat, ist als erstes Gebot die Ermahnung vorangestellt: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*[2]. Das ganze Buch aber — namentlich das c. 15 über die Episkopen und Diakonen Gesagte — zeigt, daß der Verfasser nur eine Klasse von Gelehrten in den Gemeinden kennt, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als ministri evangelii[3].

Wer aber sind die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nach der Didache? Nicht ständige, gewählte Beamte einer Einzelgemeinde, sondern zunächst freie Lehrer, die auf ein göttliches Mandat oder Charisma ihren Beruf zurückführten. Unter ihnen werden (1) Apostel, (2) Propheten, (3) Lehrer unterschieden. Diese Prediger sind z. Z. des Verfassers der Didache und für den Kreis der Gemeinden, die er kennt, erstens die berufsmäßigen Missionare des Evangeliums (die Apostel), zweitens die Träger der Erbauung, also die geistlichen Stützen des Lebens der Gemeinden (die Propheten und Lehrer)[4].

(1) Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt; denn nur in bezug auf die Bischöfe und Diakonen heißt es (15, 1): *Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*. Dagegen liest man I Cor. 12, 28: *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (cf. Ephes. 4, 11:

---

[1]) Im folgenden ist der Abschnitt S. 93 ff. meiner großen Ausgabe (1884) benutzt.

[2]) Man vgl. die Schätzung der Lehrer bei den Juden, wie sie oben angegeben worden ist. Barnabas (19, 9. 10) schreibt an der der Didache parallelen Stelle: *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου, μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας.*

[3]) Auch der Verf. des Hebräerbriefs (13, 7) charakterisiert die „*ἡγούμενοι*" durch die nähere Bestimmung: *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. Der Ausdruck „*ἡγούμενοι*", „*προηγούμενοι*" (s. auch Hebr. 13, 17) — besonders in der römischen Gemeinde üblich, aber auch sonst zu finden — ist in der älteren Zeit nicht technisch gewesen; daher ist es im einzelnen Fall oft nicht möglich, sicher zu bestimmen, wer unter ihm verstanden werden soll, die Lehrer oder die Bischöfe.

[4]) In zweiter Linie gehören nach c. 15 auch die Bischöfe und Diakonen hierher, sofern sie an Stelle der Propheten und Lehrer durch das Wort die Gemeinde erbauen.

*καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*). Wie diese göttliche Bestellung in bezug auf die Apostel zu denken ist, davon gibt die alte, in Act. 13 aufgenommene Urkunde eine gute Vorstellung. Dort heißt es, daß die in der Gemeinde zu Antiochien wohnenden fünf Propheten und Lehrer (Barnabas, Simeon, Lucius, Menaën, Saulus) nach Gebet und Fasten die Weisung vom heiligen Geist erhalten hätten, den Barnabas und Saulus als Missionare d. h. als Apostel auszusenden[1]. Wir dürfen annehmen, daß auch in anderen Fällen sich die Apostel auf eine solche außerordentliche Berufung bezogen haben[2]. Die Propheten hatten ihre Legitimation an ihrer in der Form einer Botschaft des heiligen Geistes vorgetragenen Verkündigung, sofern sich dieselbe als geisteskräftig erwies. Was aber die Lehrer betrifft, so läßt sich nicht bestimmt feststellen, auf welche Weise man als solcher anerkannt wurde. Jedoch scheint Jacob. 3, 1 einen Fingerzeig zu geben. Dort heißt es: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα.* Hieraus geht hervor, daß Lehrer zu werden Sache eines persönlichen Entschlusses — natürlich auf Grund eines Charismas, dessen man sich bewußt war — gewesen ist. Auch der Lehrer galt als einer, der zu diesem Berufe den heiligen Geist empfangen habe[3]; ob er aber ein wahrhaftiger Lehrer sei (Did. 13, 2), das hatten die Gemeinden ebenso festzustellen wie die Wahrhaftigkeit der Propheten (11, 11; 13, 1). Aber sie konstatierten nur das Vorhandensein eines göttlichen Auftrags, übertrugen also nicht im entferntesten damit ein Amt. Übrigens bildeten die besonderen und schweren Verpflichtungen, die die Apostel und Propheten zu erfüllen hatten (s. u.), in der Regel eine natürliche Schranke, sodaß nicht allzuviele Unberufene sich in das Predigt- und Missionsamt eindrängten.

---

[1]) Die Aussendung erscheint ganz als ein Werk des h. Geistes selbst: *ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς*, spricht der Geist. Die also Aufgeforderten handeln lediglich als ausführende Organe.

[2]) Timotheus ist in den Timotheusbriefen als „Evangelist“ vorgestellt, d. h. als Apostel zweiter Ordnung, aber deshalb auch als Träger eines charismatischen Amts. Infolgedessen heißt es — ganz wie in Act. 13 — I, 1, 18: *ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας*, und 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας* [*μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*].

[3]) Das kann man vielleicht schon aus I Cor. 14, 26 schließen, wo *διδαχή* neben *ἀποκάλυψις* steht: ganz klar wird es aus dem Hirten des Hermas, erstens weil er *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* überall zusammenordnet, zweitens weil er Sim. IX. 25, 2 von den Aposteln und Lehrern schreibt: *διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ .... καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

(2) Die Unterscheidung „Apostel, Propheten und Lehrer" ist eine uralte und in der ältesten Zeit der Kirche allgemeine gewesen. Der Verfasser der Didache setzt voraus, daß allen Gemeinden Apostel, Propheten und Lehrer bekannt sind. C. 11, 17 erwähnt er die Propheten besonders, c. 12, 3f. nennt er Apostel und Propheten, c. 13, 1. 2 und 15, 1. 2 aber Propheten und Lehrer zusammen (niemals Apostel und Lehrer; anders Hermas). Hieraus folgt, daß die Reihenfolge „Apostel, Propheten, Lehrer" in seinem Sinne ist, und daß unter gewissen Gesichtspunkten die Propheten eine Kategorie mit den Aposteln gebildet haben, während sie unter anderen Gesichtspunkten zu den Lehrern gestellt werden mußten (s. u.). Die Reihenfolge ist mit der von Paulus (I Cor. 12, 28) angegebenen identisch; somit ist ihr Ursprung bis in die fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts hinaufzuführen, ja mit Sicherheit in eine noch frühere Zeit; denn wenn Paulus sagt: *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους κτλ.*, so hat er zweifelsohne eine Einrichtung in der Kirche im Auge, die für die judenchristlichen Gemeinden, die ohne sein Zutun gestiftet waren, ebenso galt wie für die Gemeinden Griechenlands und Kleinasiens. Diese Annahme aber bestätigt sich durch Act. 11, 27; 15. 22. 32 und 13, 1f. An der ersten Stelle lesen wir von Propheten, die aus der jerusalemischen Gemeinde in die antiochenische hinübergewandert sind[1]; aus der dritten geht hervor, daß in Antiochien fünf Männer, die als Propheten und Lehrer bezeichnet werden, eine Sonderstellung in der Gemeinde einnahmen und aus ihrer Mitte nach Weisung des Geistes zwei als Apostel ausgesondert haben (s. o.)[2]. Der Apostelberuf war also nicht sofort durch den Beruf des Propheten oder des Lehrers gegeben, sondern es bedurfte noch einer besonderen Weisung des Geistes für denselben. Geht aber aus Act. 13, 1ff. die Ordnung „Apostel, Propheten, Lehrer" indirekt aber deutlich hervor, so ist sie damit — da der Bericht als zuverlässig gelten darf — für die älteste heidenchristliche Gemeinde und für eine Zeit bezeugt, die von dem Jahre der Bekehrung des Paulus vielleicht nicht einmal durch ein Jahrzehnt getrennt war.

Zwischen den Ereignissen, von denen Act. 13, 1f. berichtet, und der Schlußredaktion der Didache mag ein Jahrhundert liegen.

[1]) Zu zeitweiligem Aufenthalt; einer derselben, Agabus, hat noch etwa 15 Jahre später seinen dauernden Aufenthalt in Judäa gehabt, reiste aber dem Paulus nach Cäsarea entgegen, um ihm eine prophetische Kunde zu bringen (Act. 21, 10f.).

[2]) Nach den an der Stelle gebrauchten Partikeln ist es wahrscheinlich, daß Barnabas, Simeon und Lucius die Propheten, Menäen und Saulus die Lehrer gewesen sind. Ein Prophet und ein Lehrer sind somit als Apostel

Mittelglieder fehlen nicht. Wir haben erstlich das Zeugnis des I. Corintherbriefs (12, 28)[1]; wir besitzen aber sodann noch zwei Zeugnisse, nämlich in dem Epheserbrief (ist der Brief unecht, so ist das Zeugnis um so wichtiger) und im Hirten. Beide Zeugnisse sind aber insofern nicht von vollem Gewicht, als sie bereits die alte Ordnung der berufsmäßigen *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* als Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr ganz rein darstellen, sondern zeigen, wie dieselbe durch die auf anderen Grundlagen erwachsene Organisation der geschlossenen Einzelgemeinde leise modifiziert worden ist.

Wie Did. 11, 3 werden Ephes. 2, 20 und 3, 4 die Apostel und Propheten zusammen genannt und ihnen ein überaus hoher Rang zugewiesen. Alle Gläubigen, heißt es, sind erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, und ihnen ist zuerst das Geheimnis offenbart worden, daß die Heiden Miterben der Verheißung Christi seien. Daß hier nicht die alttestamentlichen Propheten, sondern evangelische gemeint sind, zeigt sowohl der Kontext als die Voraussstellung der Apostel. C. 4, 11 folgt nun eine Aufzählung, in der zwar die Reihenfolge „Apostel, Propheten, Lehrer" gewahrt ist, jedoch so, daß nach den Propheten „Evangelisten" eingeschoben und zu den Lehrern (und zwar vorantretend, aber mit ihnen eine Gruppe oder Stufe bildend) „Hirten" gestellt sind[2]. Aus diesen Einschiebungen geht ein Dreifaches hervor: erstlich, daß der Verfasser (bez. Paulus) Missionare kennt, die nicht die Apostelwürde besitzen[3], daß er sie aber nicht sofort nach den

ausgesandt worden. Barnabas hatte als der ältere zunächst die Führung (Barnabas' Prophetengabe kann man auch aus dem Namen „Barnabas", der ihm gegeben worden ist = *υἱὸς παρακλήσεως* [Act. 4, 36] schließen; denn I Cor. 14, 3 heißt es: *ὁ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ παράκλησιν*).

[1]) Hier ist zu beachten, daß Paulus nach Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr Kategorien von charismatisch begabten Personen anführt, sondern nur noch Charismen, ferner, daß er innerhalb dieser Charismen Rangunterschiede nicht macht, sondern mit einem doppelten *ἔπειτα* sie in eine Ordnung stellt, während die Apostel, Propheten und Lehrer in Rangordnung durch *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* aufgezählt sind. Hieraus ergibt sich, daß nur der Apostolat, das Prophetenamt (nicht die Glossolalie) und das Magisterium die Träger dieser Ämter zu Personen von Rang in den Gemeinden erhoben, während die *δυνάμεις, ἰάματα, ἀντιλήμψεις κτλ.* keine sonderliche Stellung der mit diesen Charismen Begabten begründet haben. Es konstituiert also auch nach Paulus lediglich die Verkündigung des Wortes Gottes einen Rang in der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*. Das stimmt genau mit der Ansicht des Verfassers der Didache überein.

[2]) Daß, weil *τοὺς δὲ* vor „Lehrer" fehlt, diese als identisch mit den „Hirten" zu erachten seien, folgt nicht; wohl aber, daß der Verfasser bez. Paulus beide als eine Gruppe betrachtet.

[3]) Oben S. 269[3] habe ich es zu erklären versucht, warum gerade im Epheserbrief Evangelisten genannt sind.

Aposteln aufführt, weil die Zusammenstellung „Apostel und Propheten“ ein Noli me tangere war (nicht ebenso die Zusammenstellung „Propheten und Lehrer“), zweitens, daß er die Leiter der Einzelgemeinde *(ποιμένες)* in die Rangordnung der der ganzen Kirche geschenkten Prediger einordnet — die Einzelgemeinde machte sich also geltend —, drittens, daß er die Lehrer als einer bestimmten Gemeinde zugehörige Personen ins Auge faßt, wie die enge Verbindung derselben mit *ποιμένες* und die Nachstellung (wenn auch Gleichordnung) beweist. Der Unterschied zwischen dem Verfasser des Epheserbriefs und dem der Didache ist jedoch in diesen Punkten kein bedeutender, wenn man erwägt, daß auch dieser die *ποιμένες (ἐπίσκοποι)* der Einzelgemeinde neben die Lehrer gestellt hat und darum wie diese geehrt wissen wollte (15, 1. 2), und wenn man ferner beachtet, daß er die ständige Niederlassung von Lehrern in einer Einzelgemeinde (13, 2) als das Regelmäßige zum Gegenstand einer besonderen Anordnung gemacht hat (beim Propheten scheint nach 13, 1 die Niederlassung der Ausnahmefall zu sein). Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die Ordnung der Didache der von Paulus im Corintherbriefe befolgten näher steht als die des Epheserbriefes; aber es wäre mehr als vorschnell, aus dieser Beobachtung zu folgern, daß die Didache älter sein müsse als jener Brief. Wir haben bereits gesehen, daß die engere Auffassung des Apostolats neben der weiteren sehr alt ist und somit die weitere nicht einfach abgelöst hat, vielmehr zeitweilig neben ihr hergegangen ist; und es ist ferner daran zu erinnern, daß aus Act. 13, 1; 11, 27; 21, 10 u. a. St. hervorgeht, daß die Propheten, vor allem aber die Lehrer, wenn sie auch der ganzen Kirche mit ihrem Charisma zu dienen hatten, schon in ältester Zeit doch einen ständigen Aufenthalt besitzen konnten und für längere Zeit bez. für immer Glieder einer bestimmten Gemeinde waren. Als solche konnten sie daher frühe schon ins Auge gefaßt werden unbeschadet ihrer Eigenschaft als der Kirche geschenkte Lehrer.

Was den Hirten des Hermas betrifft, so ist zunächst die auffallendste Beobachtung, welche er bietet, die, daß die Propheten in seinem Buche, so oft Klassen von Predigern und Hütern in der Christenheit aufgezählt werden, ungenannt bleiben[1]. Infolge hiervon stehen die *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* regelmäßig zusammen[2].

---

[1]) Sim. IX, 15, 4a sind die alttestamentlichen Propheten gemeint.

[2]) S. Sim. IX, 15, 4b: *οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 16, 5: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* Auch Vis. III, 5, 1 (s. u.) gehört hierher. Die Zusammenstellung „*ἀπόστολος, δι-*

Da Hermas selbst als Prophet auftritt, da sein Buch einen großen Abschnitt (Mand. XI) umfaßt, in welchem ausführlich von den falschen und von den wahren Propheten gehandelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im „Hirten“ nachdrücklicher als in irgendeinem anderen urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so darf vielleicht die Nichterwähnung des Propheten in der „Hierarchie“ des Hermas als eine absichtliche aufgefaßt werden. Hermas überging die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete. Ist das wahrscheinlich[1], so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel“ und „Lehrer“ zusammen nennt, „Propheten“ zu supplieren und so indirekt auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ bezeugt sein zu lassen[2]. Dann aber steht die Auffassung, welche der Hirte in der 9. Similitudo kundgetan hat, in genauer Parallele zu der des Verfassers der Didache. Die Apostel, (Propheten) und Lehrer sind die von Gott gesetzten, das geistliche Leben der Gemeinden begründenden Prediger, und an sie schließen sich erst (s. c. 25—27) die Episkopen und Diakonen[3]. Dagegen Vis. III, 5, 1 hat der Verfasser die Reihenfolge geändert. Er schreibt: *οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.* Auch nach dem Verfasser der Didache sind die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* den *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* anzureihen; der Unterschied aber besteht hier darin, daß Hermas die Episkopen — wie der Verfasser des

---

*δάσκαλος*“ findet sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11), indessen die Stellen dort beweisen nichts, da Paulus der Sprechende ist bez. sein soll.

[1]) Lietzmann (Gött. Gel. Anz. 1905 Nr. 6 S. 486) schlägt eine andere Erklärung vor: „Apostel und Lehrer gehören nach Hermas der vergangenen Generation an; ein Prophetenamt kennt er auch, aber nur im A. T. (Sim. IX, 15, 4). Wenn er trotzdem viel von der Wirksamkeit des wahren Propheten handelt und sich sicher auch als solchen fühlt, so faßt er das *προφητεύειν* als eine durch göttliche Begabung ermöglichte private Wirksamkeit ohne Amtscharakter: genau wie sein Zensor, der Muratorische Fragmentist“. Vielleicht ist dies die richtige Erklärung des merkwürdigen Problems; aber soll Hermas wirklich über Propheten so gedacht haben wie der Fragmentist?

[2]) „Evangelisten“ im Unterschiede von „Aposteln“ kennt Hermas ebensowenig wie der Verf. der Didache; auch er braucht das Wort „Apostel“ im weiteren Sinn (s. o. S. 273).

[3]) Die Reihenfolge der letzteren ist c. 26. 27 invertiert infolge eines dem Gleichnisse entnommenen Gesichtspunktes; die richtige Reihenfolge s. Vis. III, 5, 1.

Epheserbriefs die *ποιμένες* — den Lehrern vorangestellt hat. Aus welchen Gründen dies geschehen ist, wissen wir nicht; wir können nur konstatieren, daß auch hier die faktische Organisation der Einzelgemeinde bereits die Auffassung von der Organisation der Gesamtkirche, welche Hermas mit dem Verfasser der Didache teilt, modifiziert hat[1].

Also eine alte Quellenschrift der Apostelgeschichte, Paulus, Hermas und der Verfasser der Didache bezeugen es, daß in den ältesten christlichen Gemeinden die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* den höchsten Rang einnahmen[2], und daß sie in Apostel, Propheten und Lehrer zerfielen. Sie bezeugen es aber auch, daß diese Apostel, Propheten und Lehrer nicht als Beamte einer Einzelgemeinde angesehen, sondern als von Gott eingesetzte und der ganzen Kirche geschenkte Prediger geehrt wurden. Die Vorstellung, daß die professionsmäßigen Prediger in der Kirche von den Gemeinden gewählt worden seien, ist ebenso unrichtig wie die andere, daß sie durch eine menschliche Übertragung ihr „Amt“ erhalten haben. Soweit Menschen dabei mitwirkten, führten sie nur einen direkten Befehl des Geistes aus.

Es ist aber schließlich die Bedeutung der Beobachtung, daß die Apostel, Propheten und Lehrer nach der übereinstimmenden Auffassung der ältesten Zeugen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Gesamtkirche geschenkt sind und angehören, genauer zu erwägen. In diesem Besitze hatte die zerstreute Christenheit eine Verbindung und ein Band der Einheit, welches oft unterschätzt worden ist. Diese Apostel und Propheten, die von Ort zu Ort wandern und in allen Gemeinden mit dem höchsten Respekte aufgenommen werden mußten, sie helfen es erklären, wie die Entwicklung der Gemeinden in den verschiedenen Provinzen unter den so disparaten Bedingungen doch das Maß von Gleichartigkeit bewahren konnte, welches sie bewahrt hat. Sie haben auch ihre Spuren nicht nur in den wenigen Urkunden zurückgelassen, wo nicht viel mehr als die Namen genannt sind und die Verehrung bezeugt ist, sondern in weit höherem Grade haben sie sich in einer ganzen Gattung der ältesten christlichen Literatur zum Ausdruck gebracht, in den sog. katholischen Briefen und Schrift-

---

[1]) Es ist übrigens zu beachten, daß im Sim. IX von den Aposteln und Lehrern als von einer vergangenen Generation die Rede ist, während Vis. III von der ganzen Gruppe gesagt ist, daß ein Teil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben sei. Näher kann hier auf die wichtigen Auffassungen des Hirten nicht eingegangen werden.

[2]) So auch der Verfasser des Hebräerbriefs. Man vgl. aber auch I Pet. 4, 11: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός* [diese Stelle illustriert den Bericht Act. 6].

stücken. Man kann die Entstehung, Verbreitung und das Ansehen dieser eigentümlichen und in vieler Hinsicht so rätselhaften Literaturgattung nur verstehen, wenn man sie zusammenhält mit dem, was wir von den urchristlichen „Aposteln, Propheten und Lehrern" wissen. Betrachtet man, daß diese von Gott in der Kirche d. h. in der ganzen Christenheit, nicht in der Einzelgemeinde, gesetzt sind, also den Beruf für die Gesamtkirche gehabt haben, so leuchtet ein, daß die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke mit ihrer Adresse an die ganze Christenheit die hier entsprechende literarische Gattung sind, welche daher verhältnismäßig frühe aufkommen mußte. Ein Brief wie der des Jacobus mit seiner Adresse „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung", mit seinen prophetischen Ausführungen (c. 4. 5), mit seinen Anweisungen selbst an die Presbyter (5, 14), mit seinen dezidierten Versicherungen (5, 15f.) — er wird, da er von dem Apostel Jacobus nicht herrühren kann, erst verständlich, wenn man an die wandernden Propheten denkt, die das Bewußtsein hatten, von Gott für die Christenheit berufen zu sein, und daher die Verpflichtung fühlten, der ganzen Kirche zu dienen. Es begreift sich, wie katholische Briefe ein hohes Ansehen erlangen mußten, auch wenn ursprünglich nicht der Name eines der zwölf Apostel sie auszeichnete[1]. Hinter denselben standen die von Gott berufenen Lehrer, die man zu ehren hatte wie den Herrn. Es würde zu weit führen, dem angedeuteten Gesichtspunkte hier nachzugehen; aber es mag noch darauf hingewiesen werden, welche Verbreitung und Bedeutung gewisse „katholische" Briefe in den Gemeinden erlangt haben, und wie sie kaum in geringerem Maße die Entwicklung der Christenheit in ältester Zeit bestimmt haben als die paulinischen Briefe. Hier haben also, sei es Apostel, sei es Propheten und Lehrer, in den letzten Dezennien des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts ein bleibendes Denkmal ihrer außerordentlichen Wirksamkeit hinterlassen. Zu demselben gesellen sich Schriften wie die des Hirten, deren Verfasser Hermas es nicht anders weiß, als daß seine Offenbarungen allen Gemeinden mitzuteilen seien. Er ist eben nicht römischer Prophet, sondern als Prophet Lehrer der gesamten Christenheit.

Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß die Christenheit erst Kirchenämter — im Unterschied von Gemeindeämtern — erhalten

---

[1]) Diese Zeit war freilich damals vorbei, als man unter anderen Vorwürfen dem Montanisten Themison auch den machte, er habe einen katholischen Brief geschrieben und damit in die Prärogative der Urapostel eingegriffen; s. Apollonius bei Euseb., h. e. V, 18, 5: *Θεμίσων ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας.*



habe, nachdem der Episkopat für eine Einrichtung erklärt worden war, in der sich das Apostolat so fortsetze, daß jeder einzelne Bischof nicht nur der Träger eines Gemeindeamtes, sondern als Bischof der katholischen Kirche (und in diesem Sinne als Nachfolger der Apostel) zu gelten habe. Aber man hat diese richtige Beobachtung durch den Hinweis darauf zu ergänzen, daß in der ältesten Zeit eigentümliche Einrichtungen bestanden haben, die sich in einer Hinsicht als Analogie zu dem späteren katholischen Amte fassen lassen. Die „*λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“ waren „*διδάσκαλοι καθολικοί*“[1]. In der Zeit aber, in der diese alten Lehrer sukzessive verschwanden, hatte auch schon jene Entwicklung begonnen, die mit dem Triumphe des monarchischen Episkopats, nämlich mit der Anerkennung seiner apostolisch-katholischen Bedeutung geendet hat. Die Vorstufen dieser Entwicklung beobachteten wir dort, wo, wie in dem Epheserbrief, im Hirten und in der Didache, die ständigen Beamten der Einzelgemeinde an die Ordnung „Apostel, Propheten und Lehrer“ herangeschoben oder bereits in sie eingerückt sind. Damit war die fundamentale Bedingung geschaffen, auf Grund deren die Bischöfe schließlich die Bedeutung der „Apostel, Propheten und Lehrer“ erhielten. Faßt man die

---

[1]) Das Quellenmaterial über die Trias soll hier zusammenstehen:

(a) Die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und ursprünglich wahrscheinlich nur sie, d. h. die Apostel, Propheten und Lehrer, sind die *ἡγούμενοι* bez. die *τετιμημένοι* in den Gemeinden; dies ergibt sich (a) aus Didache 4, 1; 11, 3f.; 13; 15, 1. 2 kombiniert, (b) aus Hebr. 13, 7. 17. 24, wo die *ἡγούμενοι* ausdrücklich als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden, (c) vielleicht aus I Clem. 1, 3; 21, 6, (d) aus Act. 15, 22. 32, wo dieselben Männer erst *ἡγούμενοι*, dann *προφῆται* genannt sind, (e) aus dem Hirten des Hermas.

(b) Apostel, Propheten und Lehrer: Paulus, I Cor. 12, 28f. (angereiht sind *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*). Die Väter, die in späteren Jahrhunderten sich dieser Stelle erinnern, tun so, als bestünde die Trias noch zu Recht, ja vergessen manchmal neben ihr die herrschende Kirchenverfassung ganz. Novatian schreibt, nachdem er von den Aposteln, die der Paraklet stärkt, gesprochen hat (de trinit. 29): „hic est qui prophetas in ecclesia constituit, magistros erudit“. Cyrill. Hieros. (catech. 18, 27) sieht in bezug auf die Kirche nur die an unsrer Stelle genannten Ämter für wesentlich an, nicht aber die Bischöfe. Ambrosius (Hexaëm. III, 12, 50) schreibt: „Circumdedit enim vineam velut vallo quodam caelestium praeceptorum et angelorum custodia .... posuit in ecclesia velut turrim apostolorum et prophetarum atque doctorum, qui solent pro ecclesiae pace praetendere“ (cf. in Ps. 118, sermo 22 c. 15). Vincentius Lerin. (Commonit. 37. 38) spricht von Pseudaposteln, Pseudopropheten, Pseudolehrern; in c. 40 erwartet man, die Bischöfe genannt zu lesen, aber nur Apostel, Propheten und Lehrer werden genannt. Paulin von Nola (Opp. ed. Hartel I p. 411f.) richtete an Augustin eine Anfrage über Apostel, Propheten und Lehrer, Evangelisten und Hirten. Sehr bezeichnend sagt er: „in omnibus his diversis nominibus simile et prope unum doctrinae officium video fuisse tractatum“, und er nimmt

Stelle I Cor. 12, 28 oder Didache c. 11 ins Auge („die Propheten sind eure Hohenpriester“; vgl. dazu die Nachricht des Polycrates von Ephesus, daß „Johannes“ das *πέταλον* als *ἱερεύς* getragen habe [Euseb., h. e. V, 24] und Tertull., adv. Valent. 37, der von einem valentinianischen Lehrer sagt: „insignior apud eos magister, qui et pontificali sua auctoritate in hunc modum censuit“) und sodann solche Stellen bei Cyprian und aus der nachcyprianischen Zeit, in denen die Bischöfe als die Apostel, Propheten und Lehrer und als die Hohenpriester der Kirche gefeiert werden, so hat man die Anfangs- und Endpunkte einer der wichtigsten Entwicklungen vor sich. Hervorragende Bischöfe wie Polycarp von Smyrna hatten sie längst antizipiert; er wurde von seiner Gemeinde und in Asien als „apostolischer und prophetischer Lehrer“ gefeiert.

Was den Ursprung der Trias betrifft, so ist gezeigt worden, daß sich ihre einzelnen Elemente zwar im Judentum fanden, die Zusammenordnung aber von dort nicht erklärt werden kann. Man

---

richtig an, daß die Propheten nicht die alttestamentlichen sein können, sondern christliche Propheten sein müssen.

(c) Propheten und Lehrer, welche aus ihrer Mitte Apostel aussondern: Act. 13, 1.

(d) Apostel, Propheten und Lehrer: Didache (angereiht werden Bischöfe und Diakonen).

(e) Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer: Ephes. 4, 11.

(f) Apostel und Lehrer (aber Propheten mit Absicht ausgelassen), an sie sich anreihend Bischöfe und Diakonen: Hermas, Simil. IX.

(g) Apostel (Propheten), Bischöfe, Lehrer, Diakonen: Hermas, Vis. III.

(h) Apostel, Lehrer, Prophet: Clem. Hom. XI, 35: *μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην.*

(i) Apostel und Propheten (die enge Zusammengehörigkeit beider ergibt sich schon aus Matth. 10, 41): Apoc. 18, 20 (2, 2. 20); Ephes. 2, 20; 3, 5. Didache 11, 3. (Nach Irenäus III, 11, 4 ist der Täufer Johannes Prophet und Apostel zugleich: „et prophetae et apostoli locum habuit“; nach Hippol., de antichr. 50 ist Johannes der Jünger Apostel und Prophet zugleich). Der Gegner der Aloger bei Epiphan., haer. 51, 35 etc., cf. Didasc. de charism. [Lagarde, Reliq. p. 4, 19 sq.]: *οἱ προφῆται ἐφ' ἡμῶν προφητεύσαντες οὐ παρεξέτειναν ἑαυτοὺς τοῖς ἀποστόλοις.*

(k) Propheten und Lehrer: Act. 13, 1. (II Pet. 2, 1). Didache 13, 1. 2; 14, 1. 2. Pseudoclemens, de virg. I, 11: „Ne multi inter vos sint doctores neque omnes sitis prophetae“ (l. c.: *λόγος διδαχῆς ἢ προφητείας ἢ διακονίας*). Man findet sie, bez. Pseudopropheten und Pseudolehrer, in den späteren Literatur noch häufig zusammengestellt, s. z. B. Orig., Homil. 2 in Ezech. (Lommatzsch T. XIV p. 33. 37); Vincent. Lerin., l. c. c. 15. 23. In den pseudoclementinischen Homilien (III, 12) heißt Jesus selbst „unser Lehrer und Prophet“.

(l) Apostel und Lehrer: (Hermas); I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11; Clemens Strom. VII, 16, 103: *οἱ μακάριοι ἀπόστολοί τε καὶ διδάσκαλοι,* Eclog. 23.

(m) Polycarp wird im Briefe seiner Gemeinde (c. 16, 2) also bezeichnet: *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός, γενόμενος*

könnte geneigt sein, sie auf Jesus Christus selbst zurückzuführen — seine Jünger hat er einmal als Missionare (Apostel) ausgesandt, und von Propheten, die er erweckt, und die predigend umherziehen, scheint er nach Matth. 10, 41 gesprochen zu haben. Allein die Geschichtlichkeit der letzteren Stelle ist zweifelhaft[1]; daß sich die Jünger nicht „Lehrer" nennen lassen sollen, hat Jesus ausdrücklich gesagt[2], und eine solche Anweisung, wie sie sich in der Schöpfung jener Trias darstellt, fügt sich überhaupt nicht zu seiner ganzen Predigt und den übrigen Anweisungen. Mithin muß man annehmen, daß die Trias und ihre Schätzung in der jerusalemischen Gemeinde (und zwar schon in ältester Zeit) entstanden ist im Zusammenhang mit dem „Geist", der über die Gemeinde kam. Auf christliche Propheten wird im Zusammenhang von Act. 2 (s. v. 18) hingewiesen; sie werden (cf. Act. 4, 36) sehr frühe aufgetreten sein.

---

*ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* (cf. Acta Pion. 1: *ἀποστολικὸς ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς γενόμενος*). Hier sind die alten hohen Prädikate sämtlich zusammengefaßt und mit „Bischof" verbunden. Aber augenscheinlich gilt es als etwas ganz Seltenes, daß noch „zu unseren Zeiten" ein apostolischer und prophetischer Lehrer gelebt hat. Sehr bezeichnend ist die Ausdrucksweise des Eusebius (Mart. Pal. 11, 1); er sagt von einer Gruppe von zwölf Märtyrern, sie sei teilhaft gewesen *προφητικοῦ τινος ἢ καὶ ἀποστολικοῦ χαρίσματος καὶ ἀριθμοῦ*.

(n) Von dem Phrygier Alexander heißt es in dem lugdunensischen Briefe (Euseb. V, 1, 49): *γνωστὸς σχεδὸν πᾶσι διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρρησίαν τοῦ λόγου· ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος*.

Ein sehr schönes Zeugnis dafür, daß die Propheten der Gesamtkirche und nicht einer Einzelgemeinde geschenkt sind — bei den Aposteln ist das selbstverständlich —, besitzen wir aus valentinianischen Kreisen (Excerpta ex Theodot. 24): *λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ ὅτι ὃ κατὰ εἷς τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχύθη· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ πνεύματος ἰάσεις καὶ προφητεῖαι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται*. Vgl. die Ansprüche der montanistischen Propheten und die Geschichte des Hirten in der Kirche.

Die sub (l) oben angemerkte Stelle aus den Eklogen des Clemens lautet: *Ὥσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἰᾶτο, οὕτως καὶ πρότερον „διὰ τῶν προφητῶν", νῦν δὲ „διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων" .... καὶ πάντοτε ἄνθρωπον ὁ φιλάνθρωπος ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφήτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν*. Diese Stelle ist lehrreich; aber die alte Trias ist, wie man sieht, bereits gesprengt: die Propheten sind nur noch als alttestamentliche bekannt und zugelassen. — Ob die *πνευματικοί* des Origenes (de orat. 28) mit unsrer Gruppe der Lehrer zusammenhängen, lasse ich dahingestellt. Die *τάξις προφητῶν μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων* (Hipp., de antichr. 59) gehört nicht hierher.

[1]) Nicht auf das Wort Matth. 11, 13 *(πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν)* möchte ich mich berufen (denn dieses Wort schließt vielleicht, s. o. S. 279[1], eine neue Gattung von Propheten nicht aus), wohl aber darauf, daß die Situation, aus der 10, 40ff. gesprochen zu sein scheint, die begonnene und dauernde Missionstätigkeit bereits voraussetzt.

[2]) Matth. 23, 8.

Näheres ist leider unbekannt, und der wirkliche Ursprung der enthusiastischen Trias „Apostel, Propheten und Lehrer" so dunkel, wie der Ursprung der Trias „Bischöfe, Presbyter und Diakonen" und der sehr viel spätere des Komplexes der sog. niederen Weihen. Überall handelt es sich hier um bewußte Schöpfungen, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, sich aber aus den tatsächlichen Verhältnissen heraus aufgedrängt haben mögen.

4.

Die Didache faßt zunächst (11, 3) Apostel und Propheten zusammen, indem sie die Anweisung gibt, daß für sie das Dogma des Evangeliums in Geltung bleiben soll. In den späteren Kapiteln dagegen faßt sie vielmehr Propheten und Lehrer zusammen und schweigt über die Apostel. Hieraus folgt, worauf bereits oben hingewiesen worden ist, daß die Propheten einerseits mit den Aposteln, andererseits mit den Lehrern ein Merkmal gemeinsam hatten. Jenes Merkmal ergibt sich aus dem Ausdruck *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*, sowie aus den nun folgenden Spezialanweisungen[1]. Unter dem „Dogma des Evangeliums" können nur die Regeln verstanden sein, die wir Marc. 6 cum parall. lesen[2]. Diese Annahme wird dadurch noch verstärkt, daß Matth. 10, wo Gebote für die Apostel zusammengestellt sind, auch von wandernden Propheten die Rede ist (v. 41) und sie als besitzlos vorgestellt werden. Die Besitzlosigkeit wurde also als ein notwendiges Erfordernis für die Apostel und Propheten erachtet. Das sagen auch der 3. Johannesbrief, Origenes und Eusebius. Johannes bemerkt über die Missionare, sie wanderten predigend, ohne etwas von den Heiden anzunehmen. Auf „Annehmen" waren sie also angewiesen. Origenes (c. Cels. III, 9) schreibt: „Die Christen bieten alles auf, was sie können, den Glauben über die ganze Erde zu verbreiten. Darum machen es sich einige förmlich zu ihrer Lebensaufgabe, nicht bloß von Stadt zu Stadt, sondern selbst

---

[1]) *Πᾶς ὁ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος. οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ᾖ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον ἕως οὗ αὐλισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστίν* (c. 11, 4—6).

[2]) Lietzmann (a. a. O. S. 486) wendet ein, die Worte könnten nicht besagen, was die Propheten und Apostel tun müssen, sondern wie die Gemeinde ihnen begegnen soll; also sei an Stellen wie Matth. 10, 40f. zu denken. Allein, so nahe dieser Einwand liegt, so scheint er mir durch das, was v. 4ff. in der Didache (c. 11) folgt, ausgeschlossen: gewiß handelt es sich um eine Anweisung an die Gemeinde, aber die Gemeinde soll bei ihrer Aufnahme jener Herren sich das „Dogma" zur Richtschnur gereichen lassen, was für dieselben im Evangelium aufgestellt ist, und das findet sich in Marc. 6 cum parall.

von Flecken zu Flecken und von Dorf zu Dorf zu gehen, um dem Herrn neue Gläubige zu gewinnen. Und man wird nicht sagen können, daß sie das eines Gewinnes wegen tun, da sie oft nicht einmal soviel nehmen wollen, als sie zum Leben nötig haben; und wenn die Not sie manchmal zwingt, etwas anzunehmen, so begnügen sie sich mit der Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse, obgleich so manche bereit sind, ihnen noch weit mehr zu geben. Und wenn in unsern Tagen bei der großen Anzahl derer, die zum Glauben übertreten, einige reiche und hochgestellte Männer und zartfühlende und edle Frauen den Glaubensboten gastliche Aufnahme gewähren, getraut sich da jemand zu behaupten, daß einige aus Verlangen nach Ansehen den christlichen Glauben verkündigen? In den ersten Zeiten, wo gerade den Predigern des Glaubens große Gefahr drohte, konnte man einen solchen Argwohn nicht so leicht haben, heutzutage aber ist die Geringschätzung, mit welcher ihnen Andersgläubige begegnen, größer als die Ehre, welche die Glaubensgenossen, und nicht alle, ihnen erweisen.“ Eusebius schreibt (h. e. III, 37): „Sehr viele von den damaligen Jüngern (den Schülern der Apostel), deren Herz das göttliche Wort zu einer brennenden Liebe für die „Philosophie“ hingerissen hatte, erfüllten zuerst das heilbringende Gebot des Herrrn und verteilten ihre Habe unter die Dürftigen. Dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt der Evangelisten, indem sie sich eifrigst bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Worte des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen und die Schrift der heiligen Evangelien mitzuteilen. Sie legten aber in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens; dann stellten sie andere als Hirten auf und vertrauten diesen die Pflege der neuen Pflanzung an; sie selbst aber eilten mit der göttlichen Gnade und Mitwirkung wieder zu andern Völkern und Ländern.“ Dazu h. e. V, 10, 2, wo es in bezug auf das Ende des 2. Jahrhunderts heißt: „Es gab noch bis zu dieser Zeit mehrere Evangelisten des Wortes *„ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προμηθούμενοι, ὧν εἷς γενόμενος καὶ Πανταῖνος*[1]. —

[1]) Das Wort „Evangelist“ kommt Ephes. 4, 11; Act. 21, 8 und II Tim. 4, 5 vor, sodann in der „Apostol. Kirchenordnung“ (c. 19). Hierauf findet man es erst wieder bei Tertull. de praescr. 4 und de corona 9 (Hippol., de antichr. 56, heißt Lucas Apostel und Evangelist). Das ist ein Beweis, daß die Unterscheidung von Aposteln und Evangelisten in ältester Zeit selten gemacht worden ist (dagegen werden die Apostel selbst häufig als *οἱ εὐαγγελισάμενοι* bezeichnet, s. Gal. 1, 8; I Clem. 42, 1; Polyc. ep. 6, 3; von Barnabas c. 8, 3 sogar die Zwölf ohne die Bezeichnung „Apostel“). Eusebius bezeichnet die Evangelisten als Nachahmer der Apostel; in ältester Zeit galten sie den meisten einfach als Apostel.

Das zweite Erfordernis für die Apostel, welches die „Apostellehre" neben der Besitzlosigkeit angibt, die rastlose Missionstätigkeit (keine Niederlassung), bestätigen Origenes und Eusebius ebenfalls[1].

Durch die „Apostellehre" wissen wir, daß diese wandernden Missionare noch am Anfang des 2. Jahrhunderts Apostel geheißen haben. Origenes und Eusebius bestätigen uns, daß sie noch im 2. Jahrhundert existierten — Origenes weiß sogar noch von solchen in der Gegenwart —, aber den Namen „Apostel" führten sie nicht mehr[2]. Nicht nur die gesteigerte Verehrung der Urapostel verbot das, sondern auch die Theorie, die sich schon im Laufe des 2. Jahrhunderts einbürgerte, daß bereits die Urapostel das Evangelium auf der ganzen Welt verkündigt hätten. War dem so, dann waren alle folgenden Missionare nicht mehr Apostel, da sie nicht mehr die ersten waren, die das Evangelium in den Ländern verkündigten[3].

Wie es zu der exorbitanten Hochschätzung der Urapostel gekommen ist[4], ist schon angedeutet worden. Ihre Tätigkeit soll als Ersatz dafür angesehen werden, daß Jesus Christus selbst nicht in allen Ländern missionierend gewirkt hat. Dazu: der Glaube an das nahe Weltende erzeugte mit einer gewissen Notwendigkeit die Vorstellung, daß das Evangelium schon überall verkündigt sei; denn erst nach der universalen Verkündigung kann das Ende eintreten; den Aposteln aber gebührt das Verdienst dieser wunderbaren Verbreitung. Endlich, das was heute als christlich gilt, kann als solches nur durch den Rückgang auf das Älteste, also auf das Apostolische, legitimiert werden[5]. Aus diesen Gründen

---

[1]) Nur die Verkündigung des Wortes, schlechterdings keine andere Tätigkeit haben die Apostel auszuüben. Diese Vorstellung ist schon Act. 6 ausgeprägt und ist so lange festgehalten worden, als das Gedächtnis die Zeit wirklicher Apostel festhielt. In der Abgar-Quelle, welche Eusebius (h. e. I, 13) ausgeschrieben hat, wird auch bestätigt, daß der Apostel kein Geld nehmen darf; außerdem fügt sie noch einen wertvollen Zug zu den Verpflichtungen des Apostolats hinzu: Thaddäus sagt, als er aufgefordert wurde, in kleinem Kreise das Wort Gottes zu verkündigen: „Ich werde jetzt schweigen; da ich aber abgesandt bin, das Wort öffentlich zu verkündigen (*κηρῦξαι*), versammle mir morgen alle deine Bürger, und ich werde zu ihnen predigen".

[2]) Es ist natürlich nur Hohn, wenn Cyprian von den Aposteln Novatians spricht (ep. 55, 24).

[3]) Eusebius ist freilich mit seiner eigenen Darstellung in Konflikt geraten; man halte die Stellen II, 3; III, 1—4 und III, 37 zusammen.

[4]) Die Vorstellung von gemeinsamen Kundgebungen aller Apostel findet sich schon in der Didache (s. die Aufschrift), in dem Judas- (und II Petrus-) Brief und bei Justin (s. Apol. I, 62).

[5]) S. Tertull., de carne 2: „apostolorum erat tradere". Die Idee der apostolischen Überlieferung, an sich uralt und eines geschichtlichen Kerns nicht ermangelnd, hat sich zuerst in Rom — und gewiß nicht ohne Einfluß

ist das Ansehen der Urapostel so ungeheuer gesteigert worden; es wurde ihre Aussendung in alle Welt geradezu ins „Credo" aufgenommen[1]. Wir sind heute nicht mehr imstande, das — jedenfalls höchst bescheidene — Maß von Wirklichkeit festzustellen, welches dem Glauben an die universale Missionstätigkeit der Apostel zugrunde liegt. Sicher aber sind alle Vorstellungen von der universalen und einheitlichen kirchenorganisatorischen Tätigkeit der zwölf Apostel für die Heidenkirchen ins Reich der Legenden zu verweisen[2].

Von der Tätigkeit der Missionare (Apostel) des 2. Jahrhunderts wissen wir leider in concreto so gut wie nichts und hören, außer dem Namen Pantänus und der Mission dieses alexandrinischen Lehrers nach „Indien"[3], auch keine Namen. Vielleicht haben wir

---

des genus loci et imperii — zu der Vorstellung und Theorie der durch Sukzession sich vermittelnden Überlieferung verdichtet und schematisiert. Später ist diese Theorie gemeinchristlich geworden und konstituiert den Begriff des Katholischen. Origenes vertritt sie mit derselben Sicherheit wie Tertullian, s. z. B. de princip. IV, 9: „Regula et disciplina, quam ab Jesu Christo traditam sibi apostoli per successionem posteris quoque suis sanctam ecclesiam docentibus tradiderunt".

[1]) S. das Nähere in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I[3] S. 153—156; unten im 1. Kapitel des 4. Buches komme ich auf die Missionslegende zurück; aber eine Erschöpfung des unendlichen Stoffes ist nicht beabsichtigt; ich werde ihn nur streifen. Das Höchste und Ausschweifendste in bezug auf die Bedeutung der Zwölfapostel findet sich in der Pistis Sophia c. 7 (Schmidt p. 7). Jesus spricht zu den Zwölfen: „Freuet euch nun und jubelt, denn als ich mich aufmachte zur Welt, führte ich von Anfang an zwölf Kräfte mit mir, wie ich es euch von Anfang an gesagt habe, welche ich von den zwölf Erlösern *(σωτῆρες)* des Lichtschatzes gemäß dem Befehle des ersten Mysteriums genommen hatte. Diese nun stieß ich in den Mutterleib eurer Mutter, während ich in die Welt kam, d. h. diese, die heute in eurem Körper sind. Denn es wurden euch diese Kräfte vor den Augen der ganzen Welt gegeben, weil ihr die seid, welche die ganze Welt retten werden, und damit ihr im stande seid, die Drohung der Archonten der Welt und die Leiden der Welt und ihre Gefahren und alle ihre Verfolgungen .... zu ertragen". Vgl. c. 8 p. 9: „Freuet euch nun und jubelt, denn ihr seid selig vor allen Menschen, die auf der Erde, weil ihr es seid, die die ganze Welt retten werden". Übrigens heißen auch in den Eklogen des Clemens (c. 16) die Apostel *„σωτῆρες τῶν ἀνθρώπων"*; Origenes nennt sie „Könige" (Hom. XII, 2 in Num. t. 10 p. 132f.), und er mißbilligt (De princip. II, 8, 5) jene Auslegung des Herrnworts: „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode" nicht, nach welcher Jesus unter seiner Seele die Apostel verstanden habe; die multitudo credentium sei das corpus Christi und die Apostel seien die Seele!

[2]) Beachtenswert ist, daß nach altchristlicher Vorstellung sich auch das mosaische Gesetz über die ganze Welt verbreitet hat. Die Predigt der zwölf Apostel in der ganzen Welt findet also die Wirkungen vor, welche jenes Gesetz hervorgerufen hat (s. z. B. die Ausführungen Eusebs im 1. Buch der Kirchengeschichte).

[3]) Euseb., h. e. V, 10.

den Papylus in den Acta Carpi et Papyli als Missionar zu betrachten; denn er sagt im Verhöre (c. 32): *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσίν μου τέκνα κατὰ θεόν*. Vielleicht war Attalus in Lyon ein Missionar (Euseb. h. e. V, 1); aber beides ist unsicher. Ein Name wäre freilich zu nennen, der der Thecla (nach der Acta Pauli), wenn wir auf diesen Roman etwas geben könnten. Sie ist die einzige Frau, welche den Ehrentitel „*ἡ ἀπόστολος*“ erhalten hat. Aber es ist sehr zweifelhaft, ob ihre Verehrung außer der Legende von ihr irgend eine tatsächliche Grundlage gehabt hat; doch kann die Legende einen historischen Kern einschließen. Selbsterlebte Fälle, daß ein Missionar und Lehrer später zum Bischof der von ihm Bekehrten erwählt worden ist, hat Origenes im Auge[1]; aber damals hatte sich schon der Unterschied von „Missionar“ und „Lehrer“ verwischt und die alte Trias existierte nicht mehr.

Können wir auch von der Tätigkeit der Apostel im 2. Jahrhundert nichts Bestimmtes aussagen — am Anfang des 3. sind wohl nur noch letzte Nachzügler dieses Standes vorhanden gewesen; daß die Kirche wächst *οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεοναζόντων*, sagt Origenes de princ. IV, 1, 1 f. ausdrücklich —, so ist doch die Schöpfung und Existenz dieser heroischen Institution an sich von großem Interesse. Ihre Erfolge dürfen freilich nicht zu hoch geschätzt werden; denn erstlich trifft die „Apostellehre“ hauptsächlich Bestimmungen, um vor dem Mißbrauch des Amtes zu schützen — es muß schon am Anfang des 2. Jahrhunderts der Gefahr der Verwilderung unterlegen sein, was sehr begreiflich ist —, zweitens hätte sich die stilisierte Vorstellung von der grundlegenden und eigentlich schon abschließenden Missionstätigkeit der Urapostel gar nicht bilden und so fest einbürgern können, wenn lebendige Apostel im 2. Jahrhundert noch eine große Rolle gespielt hätten. Vielleicht ist es daher nicht zu kühn zu sagen, daß die Kirche in Wahrheit nur zwei wirkliche Apostel besessen hat, einen großen und einen kleinen, den Paulus und Petrus, dazu etwa noch den ephesinischen Johannes. Schwerlich haben jene anderen berufsmäßigen Apostel, die besitzlosen und rastlos wandernden, das Hauptverdienst an der Ausbreitung des Christentums — wir müßten sonst von ihnen hören oder doch ihre Namen kennen; aber schon Eusebius war über sie so unwissend wie wir. Das Hauptverdienst der Ausbreitung wird den nicht berufsmäßigen Aposteln gebühren und dazu den „Lehrern“.

---

[1]) S. Hom. XI, 4 in Num. t. 10 p. 113: „Sicut in aliqua, verbi gratia, civitate, ubi nondum Christiani nati sunt, si accedat aliquis et docere incipiat, laboret, instruat, adducat ad fidem, et ipse postmodum iis, quos docuit, princeps et episcopus fiat“.



5.

Die Propheten[1], obschon sie nach der „Apostellehre“ und anderen Zeugnissen auch besitzlos sein sollten wie die Apostel, sind doch nicht zu den berufsmäßigen Missionaren zu rechnen; aber sie haben wie die Lehrer indirekt für die Mission eine Bedeutung gehabt. Ihr charismatisches Amt befähigte sie zur Verkündigung des Wortes Gottes und wies sie dazu an; ihre begeisterten Reden wurden auch von Heiden gehört, und Paulus setzt (I Cor. 14, 24) gewiß mit Grund voraus, daß die prophetische Rede und die prophetische Herzenskündigung auf diese einen besonderen Eindruck machen. Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts haben sich die Propheten als Stand in der Kirche erhalten; ein Prophet war noch der Bischof Melito von Sardes[2]; die montanistische Bewegung hat den urchristlichen Prophetismus gesteigert und zu Ende geführt. Vereinzelte Zeugnisse sind auch später noch vorhanden[3]; aber für die Kirche bedeuten solche Propheten nichts mehr, ja sie wurden vom Klerus wohl kurzerhand als falsche Propheten beurteilt. Wie die Apostel, so waren auch die Propheten in einer gefährlichen Lage und konnten leicht verwildern. Die Bestimmungen der „Apostellehre“ (c. 11) lehren, welche Vorsichtsmaßregeln man schon am Anfang des 2. Jahrhunderts gebrauchen mußte, um die Gemeinden vor Schwindelpropheten zu schützen. Lucian zeigt in Peregrinus Proteus einen solchen; auch das stimmt mit der „Apostellehre“ überein, daß Peregrinus als Prophet sich bald in einer Gemeinde niederläßt, bald umherzieht in Begleitung von ihn besonders verehrenden Christen: die Propheten waren

---

[1]) Sie wurden in der Heidenkirche stets von den Wahrsagern *(μάντεις)* unterschieden (s. Hermas, Mand. 11; Iren. fragm. 23 [ed. Harvey]: *οὗτος οὐκέτι ὡς προφήτης ἀλλ' ὡς μάντις λογισθήσεται*), aber nicht immer werden die unterscheidenden Merkmale deutlich gewesen sein. Das „aliquid praenuntiare“ gehört z. B. nach Tertullian (de carne 2) auch zum Beruf des Propheten.

[2]) Tertullian (de praescr. 3) zählt die Propheten als besonderen Stand nicht mehr mit: „Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit.“ In einem sehr alten christlichen Stück, das uns Grenfell und Hunt geschenkt haben (The Oxyrhynchus Papyri I, 1898, Nr. V p. 8 f., s. Sitzungsber. der Preuß. Akad. 1898 S. 516 ff.), finden sich die Worte: *τὸ προφητικὸν πνεῦμα τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως, ὅ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ μιγὲν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας*. Leider ist das Fragment, welches vielleicht aus der verlorenen Schrift Melitos *περὶ προφητείας* stammt, so kurz und abgerissen, daß ein sicheres Urteil nicht möglich ist. Aber zu dem Ausdruck *ἡ προφητικὴ τάξις* ist Serapion v. Antiochia, ep. ad Caricum et Pontium (Euseb., h. e. V, 19, 2) zu vergleichen: *ἡ ἐνέργεια τῆς ψευδοῦς ταύτης τάξεως τῆς ἐπιλεγομένης νέας προφητείας*. Der Ausdruck *ἡ προφητικὴ τάξις* war also noch um das J. 200 ein geläufiger.

[3]) S. Firmilian bei Cypr., ep. 75, 10.

nicht an eine bestimmte Gemeinde gebunden. Auch Prophetinnen haben nicht gefehlt; man findet sie sowohl in der großen Kirche als namentlich bei den Gnostikern[1].

Unser Quellenmaterial in bezug auf die urchristlichen Propheten ist sehr umfangreich, und viele noch unerledigte Fragen knüpfen sich an dasselbe; so ist z. B. das Verhältnis der christlichen Propheten zu den zahlreichen Kategorien heidnischer Propheten (ägyptischer, syrischer, griechischer), die wir aus der Literatur und den Inschriften kennen, noch niemals untersucht worden[2]; ebenso fehlt noch eine gründliche Untersuchung über die Idee der prophetischen Sukzession. Aber für die Zwecke, die wir hier verfolgen, bietet das Material nichts; denn über die Missionstätigkeit der Propheten erhalten wir keine Kunde.

---

[1]) Aus der koptischen Übersetzung der Acta Pauli (Briefwechsel des Paulus mit der corinthischen Gemeinde) haben wir gelernt, daß der dort genannte corinthische Gemeindeprophet nicht ein Mann, sondern eine Frau gewesen ist (Name: Theonoe, nicht Theonas). Noch eine zweite Prophetin, Namens Myrte, kommt in diesen Akten vor. Origenes schreibt (Hom. V, 2 in Judic. t. 11 p. 250): „Cum plurimi iudices viri in Israel fuisse referuntur, de nullo eorum dicitur, quia propheta fuerit, nisi de Debbora muliere. praestat et in hoc non minimam consolationem mulierum sexui etiam prima ipsius literae facies et provocat eas, ut nequaquam pro infirmitate sexus desperent, etiam prophetiae gratiae capaces se fieri posse, sed intelligant et credant, quod meretur hanc gratiam puritas mentis, non diversitas sexus."

[2]) Sofern sich hier und dort Schwindler unter die Propheten mischten, hat ein Unterschied überhaupt nicht bestanden. Eine interessante Charakteristik hat Celsus von den Propheten gegeben (Orig. c. Cels. VII, 9. 11): „Es gibt viele, die, obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der größten Leichtigkeit und bei dem nächsten besten Anlaß sowohl innerhalb der Heiligtümer als außerhalb derselben sich gebärden, als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen; andere als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend geben dasselbe Schauspiel. Einem jeden sind die Worte geläufig, ein jeder ist damit sofort bei der Hand: ‚Ich bin Gott' oder (und) ‚Gottessohn' (*παῖς θεοῦ*) oder ‚Geist Gottes'. ‚Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist, und ihr, Menschen, fahret wegen eurer Ungerechtigkeiten ins Verderben! Aber ich will euch retten, und ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht! Selig der, welcher mich jetzt ehrt! Alle übrigen werde ich dem ewigen Feuer übergeben, die Städte sowohl als die Länder und die Menschen. Diejenigen, welche jetzt die ihnen bevorstehenden Strafgerichte nicht erkennen wollen, werden dereinst vergeblich anderen Sinnes werden und seufzen! Die aber, welche an mich geglaubt, die werde ich ewiglich bewahren!' .... Diesen großartigen Drohungen mischen sie dann noch seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte bei, deren Sinn kein noch so verständiger Mensch herauszubringen vermag, so dunkel und nichtssagend sind sie; aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler vermag sie zu deuten, wie es ihm beliebt .... Diese angeblichen Propheten, die ich selbst mehr als einmal mit meinen Ohren gehört, haben, nachdem ich sie überführt, mir ihre Schwächen bekannt und eingestanden, daß sie ihre unfaßbaren Worte selbst erfunden hätten."

6.

Die „Apostellehre" erwähnt die Lehrer an zwei Stellen (13, 2; 15, 1. 2), und zwar als einen besonderen Stand in den Gemeinden. Sie leisten ihnen denselben Dienst wie die Propheten, nämlich den Dienst am Wort, gehören deshalb zu den „Geehrten" und können, wie die Propheten, Anspruch auf Unterhalt erheben. Dagegen sind sie augenscheinlich nicht zu Besitzlosigkeit verpflichtet[1], auch wandern sie nicht pflichtmäßig, sondern bleiben in der Regel in der Gemeinde seßhaft.

Diese Angaben empfangen erstlich eine Bestätigung aus jenen Quellenstellen, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer zusammengenannt sind (s. o. S. 288 ff.), sodann aus einer Reihe von einzelnen Zeugnissen, die da zeigen, daß die Lehrer ein Stand in der Christenheit waren, und daß sie hohes Ansehen im 2. Jahrhundert und zum Teil, wie wir sehen werden, auch noch in der Folgezeit genossen haben. Zunächst beweist schon die nicht selten begegnende Versicherung eines Schriftstellers, daß er nicht in der Eigenschaft eines Lehrers schreibe, resp. Vorschriften gebe, ein wie bedeutendes Ansehen der wahrhaftige Lehrer genoß, und wie man ihm das Recht zusprach, allgemein gültige, verpflichtende Anweisungen zu geben. So versichert Barnabas zweimal (1, 8; 4, 9): *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω,* und *πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος*[2]. Ignatius erklärt (ad Eph. 3, 1): *οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου*[3], und noch im 3. Jahrhundert schreibt Dionysius von Alexandrien (ep. ad Basil.): *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἁπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι*[4]. Die Warnung des Jacobusbriefes (3, 1): *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε,* beweist, wie gesucht dieser Stand in der Gemeinde war, von dem Hermas (Sim. IX, 25, 2) ausdrücklich sagt, daß seine Vertreter den heiligen Geist für denselben empfangen hätten[5]. Derselbe Hermas beruft sich (Mand. IV, 3, 1) auf einen

[1]) Wenn von Origenes erzählt wird (Euseb., h. e. VI, 3), daß er den evangelischen Spruch, nicht zwei Stöcke usw. zu haben, befolgt hat, so ist das ein freier Entschluß von ihm gewesen. Kurz vorher wird erzählt, daß er sich durch Verkauf seiner Bücher eine Leibrente verschafft habe, um ganz sorgenfrei zu sein.

[2]) Aber andererseits sagt er c. 9, 9: *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν.*

[3]) Man beachte hier „*διατάσσομαι*", welches Ignatius (Trall. 3, 3; Röm. 4, 3) von den Aposteln braucht; s. Trall. 7, 1: *τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων.*

[4]) Vgl. auch noch Commodian, Instruct. II, 22, 15; „Non sum ego doctor, sed lex docet"; II, 16, 1: „Si quidem doctores, dum exspectant munera vestra aut timent personas, laxant singula vobis; et ego non doceo."

[5]) *Διδάσκαλοι οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου . . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

von ihm gehörten Ausspruch einiger Lehrer betreffs der Buße, der dann von dem Engel ausdrücklich bestätigt wird. Diese Stelle zeigt, daß es zur Zeit des Hermas in Rom *διδάσκαλοι* gab, die in hohem Ansehen standen. Eine ganze Reihe von Lehrern nennt uns Clemens Alex. (Strom. I, 1, 11). Die Stelle zeigt zugleich, wie international sie waren: „Mein Werk soll ein einfaches Bild und Gemälde jener klaren und lebendigen Lehren, sowie jener seligen und wahrhaft verehrungswürdigen Männer sein, welche ich zu hören gewürdigt worden bin. Der eine von ihnen, der Ionier, war in Griechenland, zwei andere in Großgriechenland — der eine von ihnen stammte aus Coelesyrien, der andere aus Ägypten —, wieder andere traf ich im Orient, und zwar einen aus dem Lande der Assyrer, einen anderen, einen geborenen Hebräer, in Palästina. Bei dem letzten aber, den ich traf (seiner Bedeutung nach war er wohl der erste) ließ ich mich nieder. Ich hatte ihn in Ägypten, wo er verborgen war, aufgespürt, die sicilische Biene (Pantänus)." Eine ausführliche Anweisung über Lehrer besitzen wir in den pseudoclementinischen Briefen de virginitate (I, 11): „Doctores esse volunt et disertos sese ostendere . . . neque adtendunt ad id quod dicit [Scriptura]: ‚Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae' . . . Timeamus ergo iudicium quod imminet doctoribus; grave enim vero iudicium subituri sunt doctores illi, qui docent et non faciunt[1], et illi qui Christi nomen mendaciter assumunt dicuntque se docere veritatem, at circumcursant et temere vagantur seque exaltant atque gloriantur in sententia carnis suae . . . Verumtamen si accepisti sermonem scientiae aut sermonem doctrinae aut prophetias aut ministerii, laudetur deus . . . illo igitur charismate, quod a deo accepisti (scil. *χαρίσματι διδαχῆς*), illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo." Diese Stelle zeigt, daß es in den Gemeinden noch Lehrer und Propheten gab, daß jene diesen nachstanden, resp. sich eine Kontrolle gefallen lassen mußten, nnd daß — man vergleiche das ganze Kapitel — schwere Mißstände in diesem Stande zu bekämpfen waren. Naturgemäß traten schon frühe aus dem Stande der freien, der ganzen Gemeinde dienenden Lehrer einzelne hervor, die sich eine besonders tiefe Erkenntnis der *δικαιώματα τοῦ θεοῦ* zutrauten und sich daher nicht an die Christen ohne Unterschied, sondern an die Geförderten oder Gebildeten d. h. an irgend welche Auslese richteten. Auch ging das

[1]) Vgl. Apostellehre 11, 10: *προφήτης, εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί.*

charismatische Lehrertum unvermerkt in das profane über. Hier ist der Punkt gegeben, von welchem aus eine Umbildung der Institution der Lehrer eintreten mußte und eingetreten ist; denn es lag nun sehr nahe, auch in der Christenheit Schulen zu errichten, wie solche, von griechischen und römischen Philosophen begründet, in jener Zeit zahlreich bestanden. Diese Schulen konnten in der Gemeinde sozusagen eingebettet bleiben; sie konnten sich aber auch sehr leicht sektiererisch entwickeln; denn jeder Schule haftet diese Tendenz an. Hierher gehört die Tätigkeit der wandernden christlichen Apologeten, die wie Justin[1] und Tatian[2] in den großen Städten Schulen stifteten; hierher gehören Schulgründungen wie die des Rhodon und der beiden Theodoti in Rom[3]; hierher gehören die Unternehmungen vieler sogenannter Gnostiker, hierher gehört vor allem die alexandrinische Katechenschule (und ihr Ableger in Cäsarea Pal.), deren Ursprung freilich in tiefes Dunkel gehüllt ist[4], und die Schule des Lucian in Antiochien (hier hören wir von *Συλλουκιανισταί*, also von einem Zusammenschluß ähnlich denen in den Philosophenschulen). Aber gerade der Gefahr gegenüber, die Kirche Christi in Schulen zu zersplittern und das Evangelium der weltlichen Bildung, dem Scharfsinn und dem Ehrgeiz einzelner Lehrer zu überliefern[5], erstarkte schließlich das kirchliche Bewußtsein, und das Wort

---

[1]) Die Tätigkeit des Justin kennen wir am besten aus den Acta Justini. Mit seinen Schülern steht er vor dem Richter Rusticus. Der Richter fragt: Wo kommt ihr zusammen? Justin antwortet erst ausweichend, bez. er will das Mißverständnis abwehren, als besäßen die Christen einen heiligen Ort für den Kultus. Auf die drängende Frage: Wo versammelst du deine Schüler? erwidert Justin dann: *ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμωτίνου βαλανείου καὶ παρὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦτον — ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον — οὐ γινώσκω ἄλλην τινὰ συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκείνου.* Auch in Ephesus hatte Justin eine Schule.

[2]) Über die Schule des Tatian, die sektiererisch wurde, s. Iren. I, 28: *οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς .... ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.* Tatian stammte aus Justins Schule.

[3]) Zu Rhodon Euseb., h. e. V, 13 (Rhodon stammte selbst aus der Schule Tatians), zu den Theodoti, deren Schule sektiererisch wurde und dann den Versuch machte, sich in eine Kirche zu verwandeln, s. Euseb. V, 28. Einen „doctor“ nennt Tertullian den Praxeas, der seine Lehre in Asien, Rom und Carthago verbreitete, vgl. auch die Schule des Epigonus, Cleomenes und Sabellius in Rom.

[4]) Cf. Euseb. V, 10: *ἡγεῖτο ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτῷ Πανταῖνος, ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος.* Hieron., de vir. inl. 36: „Alexandriae Marco evangelista instituente semper ecclesiastici fuere doctores.“ Clem., Strom. I, 1, 11.

[5]) Hermas rühmt von den guten Lehrern (Sim. IX, 25, 2), daß sie *μηδὲν ὅλως ἐνοσφίσαντο εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν*; dagegen s. über solche Lehrer, welche *διδαχαὶ ξέναι* einführen, Sim. IX, 19, 2. 3; Sim. VIII, 6, 5; Vis. III, 7, 1.

„Schule“ wurde fast ein Schmähwort für eine kirchliche Sondergemeinde[1]. Indessen deshalb starben die „doctores“ (*διδάσκαλοι*) — ich meine hier die charismatischen, die das Recht besaßen, in den Gottesdiensten zu sprechen, obgleich sie nicht Kleriker waren — in den Gemeinden nicht sofort aus, ja sie haben sich länger in ihnen gehalten als die „Apostel“ und „Propheten“. Von Anfang an fehlte ihnen das enthusiastische Element, welches jene charakterisiert und ihnen den Untergang bereitet hat. Ferner: die Unterscheidung von „Milch“ und von „starker Speise“, von verschiedenen Graden der christlichen *σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη* und *γνῶσις* war zu allen Zeiten nicht zu entbehren[2]. Deshalb mußten sich naturgemäß die „*διδάσκαλοι*“ so lange in den Gemeinden halten, als die Verwaltungsbeamten resp. die Priester noch nicht überall die Qualitäten von Lehrern besaßen, und der Bischof (samt den Presbytern) noch nicht Beschlag auf die kirchliche Erziehung und Unterweisung gelegt hatte. Dies aber ist in manchen, auch in großen Gemeinden, erst spät d. h. erst in der 2. Hälfte des 3. oder im Anfang des 4. Jahrhunderts eingetreten. So lange aber haben sich nachweisbar hier und dort „Lehrer“ erhalten[3]. Neben der neuen und straffen Organisation der Gemeinden (durch

---

[1]) Die Kirche der Theodotianer in Rom wird von ihrem Gegner (bei Euseb., h. e. V, 28) als eine Schule geschildert; Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Callist, sie schmähend, ein *διδασκαλεῖον* (Philos. IX, 12 p. 458, 9; 462, 42); ebenso spricht Rhodon (Euseb., h. e. V, 13, 4) von einem marcionitischen *διδασκαλεῖον*. — Beachtenswert ist, daß Constantin in dem berühmten Schreiben nach Alexandrien, durch welches er den arianischen Streit beschwichtigen wollte (Euseb., Vita Const. II, 71), den streitenden Parteien die Praxis in den Philosophenschulen vorhält; aber die Weise, in der er es tut, zeigt deutlich, daß ihm nichts ferner liegt, als die Kirche für eine Philosophenschule zu halten: *ἵνα μικρῷ παραδείγματι τὴν ὑμετέραν σύνεσιν ὑπομνήσαιμι, ἴστε δήπου καὶ τοὺς φιλοσόφους αὐτοὺς ὡς ἑνὶ μὲν ἅπαντες δόγματι συντίθενται, πολλάκις δὲ ἐπειδὰν ἔν τινι τῶν ἀποφάσεων μέρει διαφωνῶσιν, εἰ καὶ τῇ τῆς ἐπιστήμης ἀρετῇ χωρίζονται, τῇ μέντοι τοῦ δόγματος ἑνώσει πάλιν εἰς ἀλλήλους συμπνέουσιν.* Interessant ist hier auch der Unterschied von *ἡ χωρίζουσα τῆς ἐπιστήμης ἀρετή* und *ἡ τοῦ δόγματος ἕνωσις*.

[2]) S. die paulinischen Briefe, den Hebräer- und Barnabasbrief usw. *Διδ.* XI, 2: *διδάσκειν εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου.*

[3]) Man vgl. die Bemerkungen von Bonwetsch zu Methodius' Schrift „Vom Aussatz“ (Festschrift f. Oettingen, 1898, S. 51): „Neben dem Bischof nehmen die Lehrer noch eine hervorragende Stellung in der Gemeinde ein. Sie bilden mit dem Bischof zusammen die feste Ordnung der Kirche. Beiden gilt jene Mahnung, sich mit heiligen Erkenntnissen zu nähren und himmlisch gesinnt zu sein. Die Lehrer sind mit als die Schriftkundigen und Inhaber des Lehrstuhls bezeichnet, welchen eben hierdurch die Gefahr der Selbstüberhebung droht. Zwar auch die Bischöfe sind, wie dieselben Stellen zeigen, Inhaber des Lehramts, aber weil wohl offenbar noch nicht alle Bischöfe die Gabe der Lehrhaftigkeit faktisch besitzen, können neben ihnen die Lehrer noch ihre eigentümliche Stellung behaupten.“

den Bischof, das Presbyterkollegium und die Diakonen) standen diese Lehrer wie Säulen eines zertrümmerten Gebäudes, welche der Sturm verschont hatte. Sie paßten nicht in die neue Ordnung der Dinge hinein, und es ist interessant zu sehen, wie man sie von einer Stelle zur anderen geschoben hat. Tertullian ordnet (de praescr. 3): „Bischof, Diakon, Witwe, Jungfrau, Lehrer, Märtyrer[1]." Er reiht also den Lehrer nicht in den Klerus ein, sondern stellt ihn in die Reihen der geistlichen Heroen, und zwar weist er ihm — die Aufzählung ist eine aufsteigende — in dieser Reihe die zweite Stelle (die erste nach dem Märtyrer) an. In den Acta Perpet. et Felic., sowie — ebenfalls in Africa — in den Acta Saturnini et Dativi (Zeit Diocletians, s. Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 418) begegnet uns der Titel presbyter doctor, und auch nach Cyprian (ep. 29) muß man schließen, daß die Lehrer in einigen Gemeinden in das Presbyterkollegium eingereiht und als solche mit der Prüfung der Lektoren betraut worden sind[2]. Dagegen stehen sie in dem Bericht des Hippolyt ap. Epiph. h. 42, 2 (der Bericht bezieht sich auf Rom und auf die Zeit des Marcion) neben den Presbytern (nicht im Presbyterkollegium): *οἱ ἐπιεικεῖς πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι*, und in derselben Stellung finden wir sie noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in ägyptischen Dörfern; denn Dionysius von Alexandrien berichtet von seinem Aufenthalt in denselben (Euseb., h. e. VII, 24, 6): *συνεκάλεσα τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν*. Da in diesen Dörfern keine Bischöfe vorhanden waren, so folgt, daß die Lehrer neben den Presbytern damals noch an der Spitze dieser Dorfgemeinden standen.

Aus Ägypten kommt uns diese Kunde; wenn nicht alles trügt, hat sich überhaupt in Ägypten, speziell auch in Alexandrien, das Institut der Lehrer neben der episkopalen Organisation der Gemeinden am längsten erhalten (doch war ihr Recht, in den Gottesdiensten zu sprechen, erloschen: s. u.). In den Werken des Origenes begegnen die Lehrer noch häufig[3]; aber was mehr sagen will: nach ihm sind die „doctores" neben den „sacerdotes" noch

[1]) Auch de praescr. 14 wird der „doctor" genannt.

[2]) Cyprian spricht auch (l. c.) von „doctores audientium"; die Beziehung, in welche er die Lektoren zu diesen setzt, ist nicht zu bestimmen. Als die Katecheten sind die Doktoren hier und dort in den Klerus eingestellt worden und zwar in das Presbyterkollegium. In den Homil. Clem. III, 71 ist in dem Satze: *τιμᾶτε πρεσβυτέρους κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὖ βεβιωκυίας*, nach *πρεσβυτέρους* kein Komma zu setzen (gegen Lagarde).

[3]) Auch in denen des Clemens. Nach Quis div. salv. 41 soll der Christ sich einen Lehrer wählen, der wie ein Beichtvater über ihn wacht. Im Paedag. III, 12, 97 hat Clemens den Unterschied von Pädagog und Lehrer auseinandergesetzt; jener steht tiefer.

ein besonderer, dem Stande der Priester paralleler Stand in der Kirche. Er spricht von solchen, „die bei uns das Lehramt weise verwalten“ (c. Cels. IV; 72), von „doctores ecclesiae“ (Hom. XIV in Gen.). Er sagt (Hom. II, 1 in Num. t. 10 p. 19): „Nam saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur“[1], und Hom. VI, 6 in Levit. t. 9 p. 284 liest man: „Possunt enim et in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare sicut et ille qui dicebat (Gal. 4, 19) et iterum alibi dicit (I Cor. 4, 15). Isti ergo doctores ecclesiae in huiusmodi generationibus procreandis aliquando constrictis femoralibus utuntur et abstinent a generando, cum tales invenerint auditores, in quibus sciant se fructum habere non posse“. Diese Stellen, die aus den Werken des Origenes vermehrt werden könnten (s. z. B. Hom. II in Ezech. und Hom. III: Unterschied von magistri und presbyteri), zeigen, daß es in Alexandrien (und wohl auch in Cäsarea) im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts noch einen Stand von Lehrern neben dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gegeben hat. Doch der Schriften des Origenes bedarf es hier kaum, da ja die Person des Origenes selbst, sein Leben und sein Geschick das deutlichste Zeugnis ablegen. Was ist er denn selbst anders gewesen als ein *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, als solcher auf ungezählten Reisen geschäftig, die rechte Lehre einzuprägen oder zu schützen, und was war der Kampf seines Lebens gegen den „ehrgeizigen“ und ungebildeten Bischof Demetrius anders als der Kampf des freien Lehrers der Kirche wider den Bischof der Einzelgemeinde? Und wenn in diesem Kampfe, der mit dem vollen Sieg der Hierarchie geendet hat, unter anderem auch die Frage abschließend verneint worden ist, ob „Laien“, d. h. Lehrer, in der Kirche in Gegenwart von Bischöfen Vorträge halten dürfen; wenn selbst noch Bischöfe wie Alexander und Theoctistus diese Frage unter Hinweis auf das Herkommen bejaht haben[2], was ist

[1]) An dieser Stelle ist auch der „spiritalis“ (*γνωστικός, πνευματικός*) nicht nur den Priestern, sondern auch den Lehrern gegenübergestellt. Nach Clemens Alex. ist der Pneumatiker Apostel, Prophet und Lehrer, und steht über allen irdischen Würdenträgern; auch Origenes huldigt dieser Auffassung.

[2]) Euseb., h. e. VI, 19. Ihre Begründung zeigt freilich, daß das Recht von „Laien“ — die Lehrer waren Laien —, in den Gottesdiensten zu sprechen, in Ägypten, Palästina und den meisten Provinzen erloschen war; denn die beiden bischöflichen Freunde müssen ihren Beweis für das Recht aus der Ferne und aus verhältnismäßig abgelegenen Gemeinden holen. Sie schreiben: „Wo sich Leute finden, die imstande sind, den Brüdern nützlich zu sein, da

das anders als die letzte Reminiszenz an eine Organisation der Gemeinden, die älter und ehrwürdiger war als die bereits alles umspannende klerikale Organisation? Die „Lehrer" wurden im Laufe des 3. Jahrhunderts aus der Kirche d. h. dem Gottesdienst herausgedrängt[1]; ein Teil von ihnen mag sich auch mit den Lektoren verschmolzen haben[2]. Gewiß ist der Stand der Lehrer derjenige gewesen, der in besonders hohem Maße und frühe der Gefahr der akuten Hellenisierung und damit der Verweltlichung ausgesetzt war: die *διδάσκαλοι* des 3. Jahrhunderts mögen den *διδάσκαλοι*, die als Genossen neben den Propheten gestanden hatten, sehr unähnlich gewesen sein. Aber die Hellenisierung ist schwerlich die entscheidende Ursache des Untergangs des Standes der Gemeinde-Lehrer gewesen: es war auch hier der Episkopat, der kein Amt zu dulden vermochte, das sich ihm nicht streng unterordnen und in den einfachen und straffen Organismus der vom Bischof geleiteten Hierarchie eingliedern ließ. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts sind nicht alle, aber fast alle Lehrer der Kirche Kleriker gewesen, und die Unterweisung der Katechumenen übernahm entweder der Bischof selbst oder ein Presbyter. Der geordnete Katechumenat hat dem freien Lehrertum allmählich ein Ende bereitet.

Die alten Lehrer der Kirche waren auch Missionare[3]; Heiden (nicht nur Katechumenen) traten in ihre Schulen ein und hörten sie. Von Justin wissen wir das bestimmt (s. o.); Tatian hält seine „Rede", um dem heidnischen Publikum mitzuteilen, daß er nun

---

werden sie auch von den heiligen Bischöfen aufgefordert, Vorträge an das Volk (die Gemeinde) zu halten, wie in Laranda Euelpis von Neon, in Iconium Paulinus von Celsus und in Synnada Theodorus von Atticus, unsern seligen Brüdern. Wahrscheinlich ist dies auch an anderen Orten geschehen, wir wissen es aber nur nicht." Die drei Genannten sind die letzten uns bekannten „alten" Lehrer.

[1]) Vielleicht darf man hier auch an die wichtige Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandrien erinnern, daß Lucian in Antiochien während dreier bischöflicher Regierungen außerhalb der Kirche von Antiochien *(ἀποσυνάγωγος)* gestanden hat (bei Theodoret., h. e. I, 3). Lucian war Haupt einer Schule.

[2]) S. über dieses ursprünglich charismatische Amt, welches unter Umständen auch die Pflicht in sich schloß, die h. Texte zu erklären, meine Nachweise in den Texten und Unters. Bd. II Heft 5 S. 57 ff.: „Über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen."

[3]) Tertullian beklagt sich darüber, daß die häretischen Lehrer nicht Mission treiben, sondern nur katholische Christen zu gewinnen suchen; s. de praescr. 42: „De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium haereticis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi .... Ita fit, ut ruinas facilius operentur stantium aedificiorum quam exstructionem iacentium ruinarum" (cf. adv. Marc. II, 1). Ich komme später auf diese Klage zurück.

ein christlicher Lehrer geworden ist, und ebenso ist uns die missionierende Lehrtätigkeit der alexandrinischen Vorsteher der Katechetenschule überliefert. Origenes hatte auch heidnische Zuhörer, unterrichtete sie in den Elementen der christlichen Glaubenslehre und bekehrte sie nicht selten (s. Euseb. h. e. VI, 3). Bekannt ist, daß ihn sogar die Kaiserin Mutter, Julia Mamäa, nach Antiochien kommen ließ, um seine Vorträge zu hören (Euseb. VI, 21). Auch Hippolyt hat an diese einen Lehrbrief geschrieben, von dem sich Bruchstücke in syrischer Sprache erhalten haben. Als in Rom eine vornehme Frau des Christentums wegen in Anklage versetzt wurde, wurde sehr bald auch ihr Lehrer Ptolemäus (*διδάσκαλος ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενος*) gefänglich eingezogen (Justin., Apol. II, 2). In den Akten Saturnini et Dativi aus der Zeit Diocletians (Africa) liest man (Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 417) folgende Anklage gegen den Christen Dativus, die Fortunatianus („vir togatus") in bezug auf seine zum Christentum bekehrte Schwester erhob: „Hic est qui per absentiam patris nostri, nobis hic studentibus, sororem nostram Victoriam seducens, hinc de splendidissima Carthaginis civitate una cum Secunda et Restituta ad Abitinensem coloniam secum usque perduxit, quique nunquam domum nostram ingressus est, nisi tunc quando quibusdam persuasionibus puellares animos illiciebat." Auch die ganze Tätigkeit der christlichen Apologeten gehört hierher, deren Erfolge für den inneren Ausbau des Christentums wir sehr hoch veranschagen dürfen[1], während wir über das Maß ihrer Wirksamkeit bei den Heiden nichts wissen. Keine Kunde verrät uns, ob die

---

[1]) Aufgabe des Apologeten und Lehrers war es, das Christentum stufenmäßig darzulegen und zu beweisen. Von dem Gnostiker Apelles sagt Rhodon (bei Euseb. V, 13): *διδάσκαλος εἶναι λέγων οὐκ ᾔδει τὸ διδασκόμενον ὑπ' αὐτοῦ κρατύνειν.* „Non difficile est doctori", schreibt Cyprian ep. 73, 3, „vera et legitima insinuare ei qui haeretica pravitate damnata et ecclesiastica veritate conperta ad hoc venit ut discat, ad hoc discit ut vivat." Welche Bedeutung die Apologetik für die Propaganda des Judentums hatte, ist bekannt; die Christen haben auch hier ein großes Erbe angetreten, indem ihre Lehrer die Grundzüge und das Material der jüdischen Apologetik übernehmen konnten. Wahrscheinlich die meisten christlichen Apologeten sind direkt oder indirekt von Philo abhängig und von den apologetischen Chrestomathien der alexandrinischen Juden, dazu von philosophischen Kompendien, in denen die Mythologie kritisiert war. — Was die Verbreitung der Apologien in der Kirche betrifft, so gilt wenigstens von der des Justin, daß sie sehr bald in den verschiedensten Teilen der Christenheit gelesen worden ist. Irenäus kennt sie in Lyon, Tertullian in Carthago, wahrscheinlich Athenagoras in Athen und Theophilus in Antiochien. Dem Tertullian war am Ende des 2. Jahrhunderts ein ganzes Corpus apologetischer Schriften zur Hand; s. de testim. 1: „Nonnulli quidem, quibus de pristina litteratura et curiositatis labor et memoriae tenor perseveravit, ad eum modum opuscula penes nos condiderunt, commemorantes et contestificantes in singula rationem et originem

Adressaten der meisten Apologien, nämlich die Kaiser, diese Schriften wirklich in die Hand bekommen haben, niemand sagt uns, ob das gebildete Publikum von ihnen Notiz genommen hat. „Ad nostras litteras nemo venit nisi iam Christianus“, klagt Tertullian (de testim. 1), und das wird auch in der Regel von den Apologien gegolten haben. Celsus berücksichtigt sie, soviel ich sehe, gar nicht, obgleich zu seiner Zeit schon mehrere Apologien vorlagen. Nur den Dialog des Aristo von Pella nennt er; aber er war schwerlich für die ganze Gattung charakteristisch, denn sonst wäre er uns erhalten.

Die Apologeten haben sich in ihren Schriften eine ganze Reihe von Aufgaben gestellt, bald die eine, bald die andere stärker betonend und ausführlicher lösend. Sie kritisieren das Rechtsverfahren des Staates gegen die Christen; sie widerlegen die empörenden Vorwürfe, die man ihnen zuschleuderte, die sittlichen und die politischen; sie kritisieren die heidnischen Mythologien und den Staatskultus; sie nehmen — in sehr verschiedener Weise — Stellung zur griechischen Philosophie und suchen sich teils mit und neben ihr, teils wider sie zu behaupten[1]; sie unterziehen das Leben, das öffentliche und das private, wie es gelebt wird, einer Prüfung; sie kritisieren die Kulturerrungenschaften und die konventionelle Bildung, ihre Ursprünge und ihre Erfolge. Aber weiter, sie stellen das Wesen des Christentums dar, seine Gottes-, Vorsehungs-, Tugend-, Sünden- und Vergeltungslehre, das Recht dieser Religion, sich auf Offenbarung zu berufen und sich als die einzige zu behaupten; sie entwickeln die Logoslehre und setzen sie mit Jesus Christus in Verbindung, dessen Ethik, Wahrheitspredigt und Sieg über die Dämonen sie schildern. Endlich, sie suchen den Beweis für den metaphysischen und ethischen Inhalt dieser Religion zu erbringen, sie von der Stufe einer bloßen Meinung auf die Stufe einer sicheren Erkenntnis zu erheben, und zugleich — durch das Mittel des Alten Testaments — gegenüber dem Vorwurf der Neuheit als die uralte, als die Menschheitsreligion zu erweisen[2]. Unter den Beweisen sind die aus der er-

---

et traditionem et argumenta sententiarum, per quae recognosci possit nihil nos aut novum aut portentosum suscepisse, de quo non etiam communes et publicae litterae ad suffragium nobis patrocinentur, si quid aut erroris eiecimus aut aequitatis admisimus.“

[1]) Drei verschiedene Stellungen zur griechischen Philosophie ergaben sich dabei: es sind wirkliche Wahrheitserkenntnisse in ihr, die aus Logoswirkungen stammen, oder es sind wirkliche Wahrheitserkenntnisse in ihr, aber es sind Plagiate aus dem A. T., oder es sind in ihr nur dämonische Nachäffungen der Wahrheit zu finden, wie in der Mythologie.

[2]) Literarische Fälschungen spielen dabei auch eine Rolle — sie fehlen auch sonst nicht ganz (das falsche Josephuszeugnis und anderes) —, aber

füllten Weissagung, aus der Kraft, ein sittliches Leben herzustellen, aus der einleuchtenden Vernünftigkeit und aus der Tatsache der Dämonenbezwingung ihnen die wichtigsten.

Auch auf öffentliche Disputationen mit Heiden (Justin, Apol. II: der zynische Philosoph Crescens; Minucius Felix, Octavius) und Juden (Justin, Dial. mit Trypho; Tertull., adv. Jud. 1) ließen sich die Apologeten ein. In ihren Schriften nehmen einige von ihnen das Recht in Anspruch, ausdrücklich im Namen Gottes und der Wahrheit zu sprechen; „von Gott Belehrte“ nennen sie sich[1], obgleich sie im strengen Sinn nicht zu den charismatischen Lehrern gehörten.

Die Schulen, welche diese Lehrer einrichteten, konnten von dem Publikum und der Polizei nur als Philosophenschulen betrachtet werden, ja einige Apologeten haben sich selbst als Philosophen gegeben[2] und ihre Lehre als Philosophie[3]. Sie werden infolgedessen hier und dort an den Vorteilen teilgenommen haben, welche die Philosophenschulen genossen, d. h. vor allem an der Freiheit der Bewegung, die diese besaßen. Allein das kann immer nur vorübergehend gewesen sein. Die Obrigkeit mußte bald einsehen, daß in ihnen doch nicht der wissenschaftliche Charakter überwog, sondern daß sie Hervorbringungen der religio Christiana waren, die nicht zu den erlaubten gehörte[4].

---

die im 2. Jahrhundert erscheinenden Fälschungen scheinen mir größtenteils jüdischen Ursprungs; im 3. Jahrhundert steht es anders.

[1]) Vgl. z. B. Aristides, Apol. 2: „Von Gott selbst wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden.“ Diognet., ep. 1: *τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν ἡμῖν χορηγοῦντος αἰτοῦμαι δοθῆναι ἐμοὶ μὲν εἰπεῖν οὕτως κτλ.*

[2]) Einige von ihnen behielten selbst den Philosophenmantel bei; Justin heißt schon frühe in der Kirche „der Philosoph und Märtyrer“.

[3]) *Τί γάρ;* — läßt Justin, Dial. c. Tryph. 1, von der zeitgenössischen Philosophie den Tryphon sagen — *οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῖς καὶ προνοίας αἱ ζητήσεις γίγνονται ἑκάστοτε; ἢ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θείου;* Melito: *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*, ähnlich andere.

[4]) Die Apologeten beklagen sich einerseits, daß die Heiden im besten Fall das Christentum für eine menschliche Philosophie halten, und fordern andererseits, daß — da das Christentum als Philosophie betrachtet wird — ihm auch die Freiheit derselben gewährt werde. Tertullian hat sich Apol. 46ff. hierüber sehr ausführlich verbreitet; augenscheinlich handelte es sich um eine praktische Frage, und hin und her mag wohl ein christlicher Apologet daran gedacht haben, wenn man nicht die volle Anerkennung durchzusetzen vermöge, wenigstens eine gewisse Freiheit als Philosophenschule für sich und seine Brüder zu erhalten. „Wer zwingt denn einen Philosophen zu opfern oder zu schwören oder mitten am Tage zwecklos Lampen heraushängen? Niemand. Vielmehr bekämpfen sie öffentlich eure Götter und klagen in ihren Schriften eure Religionsgebräuche an — und ihr lobt sie. Sehr viele kläffen auch gegen die Kaiser“ (c. 46). Auch die vielen christlichen Sekten konnten wohlwollende Gegner in der Annahme bestärken, es handle sich um Philosophenschulen (c. 47).

7.

„Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum . . . . illa ipsa obstinatio, quam exprobatis, magistra est“ — ruft Tertullian den Präsides zu (Apol. 50). Die zahlreichsten und erfolgreichsten Missionare der christlichen Religion waren nicht die berufsmäßigen Lehrer, sondern die Christen selbst, sofern sie treu und stark waren. Wie wenig hören wir von den Erfolgen jener und wie viel von den Wirkungen dieser! Vor allem war der Konfessor und Märtyrer ein Missionar: er stärkte nicht nur die schon Gewonnenen, sondern er warb durch sein Zeugnis und seinen Tod neue Mitglieder. Zahlreich sind die Berichte in den Märtyrerakten, die dies erzählen; es würde viel zu weit führen, sie hier wiederzugeben. Während sie in den Gefängnissen saßen, während sie vor dem Richter standen, auf dem Wege zum Richtplatz und durch die Exekution gewannen sie Gläubige; sogar noch nach ihrem Tode: von Potamiäna, der alexandrinischen Märtyrerin zur Zeit des Septimius Severus, wird in einer zeitgenössischen Quelle berichtet (bei Euseb. VI, 5), sie sei gleich nach ihrem Tod auch Nicht-Christen in der Stadt erschienen, und diese seien dadurch zum Übertritt bewogen worden. Das ist keineswegs unglaublich; denn die Märtyrerexekutionen — man lebte doch in einem Rechtsstaat — mußten auf weite Kreise einen erschütternden und aufregenden Eindruck machen und sie vor die Frage stellen, wer hier der Schuldige sei, der Gerichtete oder der Richter[1]. Sahen sie aber den Ernst, den Opfermut und die Standhaftigkeit dieser Christen, so war es schwer, sie für die Schuldigen zu halten. Sicher ist also die Behauptung, die sich übrigens nicht nur bei Tertullian findet, keine Phrase, daß das Blut der Christen ein Same sei.

Indessen waren nicht nur die Konfessoren und Märtyrer Missionare — dieser Religion war es eigentümlich, daß jeder ernste Bekenner auch der Propaganda diente[2]. Die Christen sollten „ihr Licht leuchten lassen, damit die Heiden ihre guten

[1]) Schon in dem alten Briefe der Gemeinde von Smyrna über den Tod Polycarps heißt es, daß die Heiden überall von ihm reden. In der Vita Cypriani liest man c. 1 in bezug auf diesen: „Non quo aliquem gentilium lateat tanti viri vita.“

[2]) Sehr bezeichnend sagt Tertulian, Apol. 46: „Bonum huius sectae usu iam et de commercio innotuit“; de pallio 6: „Elinguis philosphia vita contenta est.“ Was Tertullian das Pallium sagen läßt (c. 5), gilt von den Christen: „Ich pflege an jeder Schwelle und bei jedem Hausaltar zu stehen und Heilmittel für die Sittlichkeit anzugeben, welche den Staaten, den Städten, den Ländern mit mehr Erfolg die Gesundheit verschaffen würden als die Anstrengungen der Toga.“ Vgl. auch, was im 2. Buch Kap. 4 ausgeführt worden ist und was unten im 4. Kap. dargelegt werden wird.

Werke sehen und den Vater im Himmel preisen". Waren sie von ihrer Sache durchdrungen und lebten sie nach den Vorschriften ihrer Religion, so konnten sie gar nicht verborgen bleiben: ihr Wandel mußte eine deutliche und laute Missionspredigt sein[1]. Die Überzeugung, daß der Gerichtstag bevorstehe, und daß man ein Schuldner der Heiden sei, kam dazu. Ferner, die Exklusivität, weit entfernt das Christentum abzuschließen, war durch das entschiedene Entweder-Oder, welches sie in sich schloß, ein kräftiges Mittel der Mission.

Wir können nicht zweifeln, daß die große Mission dieser Religion sich ganz wesentlich durch die nicht-berufsmäßigen Missionare vollzogen hat. Justin und Tatian sagen uns das auch mit deutlichen Worten. Was sie zum Übertritt bewogen hat, war der Eindruck des sittlichen Lebens, den sie von den Christen überhaupt empfangen hatten. Wie sich dieses Leben auch im gewöhnlichen Gang des Tages von dem der Nicht-Christen abheben, wie es eine fortwährende Predigt sein sollte, das hat uns Tertullian lebhaft geschildert dort, wo er seine Frau beschwört, nach seinem Tode keinen heidnischen Mann zu heiraten (ad uxor. II, 4—6). Wir dürfen auch mit Sicherheit annehmen, daß gerade die Frauen eine sehr bedeutende Rolle bei der Ausbreitung dieser Religion gespielt haben (s. u. Buch 4, Kap. 2). In einem besonderen Stande innerhalb der Gesellschaft aber einen Hauptträger der Propaganda zu erkennen vermögen wir nicht. Speziell das Heer darf hier nicht genannt werden. Wohl gab es auch im Heere Christen; aber das Soldatenhandwerk und die christliche Religion waren nicht leicht zu verbinden. Das Christentum kann in der vorconstantinischen Zeit unmöglich Lagerreligion gewesen sein wie der Mithraskult und andere Kulte[2].

---

[1]) Von den Gemeindewitwen hören wir in der Didascalia apostolorum, daß sie Proselyten machen, s. Achelis in den Texten u. Unters. Bd. 25 Heft 2 S. 276. S. 80. 76f.

[2]) Nur in bezug auf Africa kann man geneigt sein, eine etwas engere Beziehung zwischen dem Christentum und dem Heere anzunehmen.

## Exkurs.

## Reisen, brieflicher und literarischer Austausch[1].

Die „Apostel" und auch viele Propheten wanderten rastlos im Interesse der Mission. Die Reisen des Apostel Paulus von Antiochien bis Rom, ja wahrscheinlich bis Spanien, stehen im Licht der Geschichte; aber auch seine Mitarbeiter und Begleiter sind nach seinen Briefen teils mit ihm, teils neben ihm auf beständiger Wanderschaft[2]. Man erinnere sich hier vor allem des missionierenden Ehepaars Prisca und Aquila. Im einzelnen die Reisen des Paulus und aller dieser Missionare zu untersuchen und darzulegen,

---

[1]) Vgl. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte, 1877. Ramsay, Travel and correspondence among the early Christians, im Expositor VIII, 1903 Decmb. p. 401ff. Derselbe, The Church in the Roman Empire p. 364ff. und in Hastings' Diction. of the Bible T. V („Travel"). „It is the simple truth that travelling, whether for business or of pleasure, was contemplated and performed under the Empire with an indifference, confidence, and, above all, certainty, which were unknown in after centuries until the introduction of steamers and the consequent increase in ease and sureness of communication." Man vgl. die ausdrücklichen oder indirekten Zeugnisse des Philo, der Apostelgeschichte, Plinius, Appian, Plutarch, Epictet, Aristides usw. Irenaeus IV, 30, 3: „Mundus pacem habet per Romanos, et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocumque voluerimus." Auf einem Grabstein in Hierapolis in Phrygien rühmt sich ein Kaufmann, die Reise von Kleinasien nach Rom zweiundsiebzigmal gemacht zu haben (CIG 3920). Die Reise des Paulus von Ephesus nach Jerusalem und wieder zurück auf dem Landwege behandelt der Verfasser der Apostelgeschichte (18, 21—32) wie einen Abstecher. Die Überwindung der Entfernungen forderte nicht übermäßig viel Zeit. Man konnte in 12 Tagen von Neapel in Alexandrien, in 7 Tagen von Corinth ebendort sein. Bei günstigem Wind dauerte die Fahrt von Narbo in Südfrankreich nach Africa nur 5 Tage (Sulp. Sev., Dial. I, 3), von den Syrten nach Alexandrien 6 Tage (l. c. I, 6). Die Landreise von Ephesus nach Antiochien Syr. kostete allerdings etwa einen Monat (s. Evagr., Hist. eccl. I, 3); aber es gab auch Schnellboten, die das Reich in unglaublich kurzer Zeit durchmaßen; von einem solchen sagte man (Socrat. VII, 19): *οὗτος ὁ Παλλάδιος μεγίστην οὖσαν τῶν Ῥωμαίων ἀρχὴν μικρὰν ἔδειξε τῇ ταχύτητι.* Vgl. Friedländer, Sittengesch. Bd. 2 (init.). Zu den „Briefen" s. Deißmann, Bibelstudien, 1895, und Neue Bibelstudien, 1897. Wehofer, Unters. zur altchristl. Epistolographie (Wiener akad. Sitzungsber., Philos.-Hist. Klasse Bd. 143, 1901), s. besonders S. 102ff. Norden, Antike Kunstprosa S. 492: „Die Briefliteratur, selbst die kunstlose, hat nach den Anschauungen der damaligen Welt doch eine viel größere literarische Existenzberechtigung gehabt, als wir heute nachempfinden können: der Brief war allmählich eine literarische Form geworden, in der man alle möglichen Stoffe, gerade auch wissenschaftliche, in zwangloser Art niederlegen konnte."

[2]) Man lese vor allem das 16. Kapitel des Römerbriefs; wie viele persönliche Bekannte des Paulus sind in Rom!

würde hier zu weit führen und ist für unsere Zwecke nicht nötig. Paulus ist sich bewußt gewesen, daß der Geist Gottes ihn treibe und ihm die Ziele und Straßen weise; aber das schloß verständige eigene Erwägungen nicht aus. Solche lassen sich in bezug auf seine Reisen an mehreren Stellen nachweisen. Auch Petrus ist als Missionar gereist und nach Rom gekommen.

Indessen hier interessieren uns nicht sowohl die Reisen der berufsmäßigen Missionare als vielmehr die Reisen anderer hervorragender Christen; denn sie lehren uns, wie lebendig der persönliche Austausch und Verkehr in den ersten Jahrhunderten gewesen ist. Dabei tritt die römische Gemeinde in überraschender Weise in den Vordergrund: sie ist der Zielpunkt der meisten Christen, die wir als Reisende kennen[1].

Christliche Lehrer, die besonders viel gereist sind, bez. sich in einem großen Teil der Kirchen umgesehen haben, waren Justin, Hegesipp, Julius Africanus und Origenes. Justin, aus Samarien stammend, war in Ephesus und Rom zu Hause; Hegesipp hat um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vom Orient aus eine mehrjährige Reise angetreten, in der er viele Kirchen besucht hat und zuletzt über Corinth nach Rom gekommen ist; Julius Africanus ist von Emmaus in Palästina aus in Edessa, Rom und Alexandrien gewesen; die meisten Reisen aber hat Origenes gemacht: er ist teils von Alexandrien, teils von Cäsarea (Pal.) aus in Sidon, Tyrus, Bostra, Antiochien, Cäsarea (Capp.), Nicomedien, Athen, Nicopolis, Rom und in anderen Städten (zum Teil wiederholt) gewesen[2].

Nach Rom sind von auswärts folgende berühmte Christen gereist[3]:

Polycarp, Bischof von Smyrna (Euseb., h. e. IV, 14; V, 24).
Valentin, Gnostiker, aus Ägypten (Iren. III, 4, 3).
Cerdo, Gnostiker, aus Syrien (Iren. I, 27, 1; III, 4, 3).
Marcion, Häretiker, aus Sinope (Hippol. bei Epiphan., haer. 42 c. 1 f.).
Marcellina, Häretikerin (Iren. I, 25, 6).
Justin, Apologet, aus Samarien (s. die Apologie u. Euseb. h. e. IV, 11).
Tatian, Assyrer (Orat. 35).

---

[1]) Vgl. Caspari, Quellen z. Taufsymbol, Bd. III (1875).

[2]) Auch Abercius ist von Hieropolis in Phrygien aus in Rom und am Euphrat gewesen.

[3]) Vom apostolischen Zeitalter sehe ich ab. Daß auch Simon Magus wirklich nach Rom gekommen ist, ist mir sehr wahrscheinlich. Ignatius wurde unfreiwillig von Antiochien nach Rom gebracht; aber es begleiteten ihn freiwillig mehrere Christen. Nach einer wenig glaubwürdigen, aber alten Legende soll auch der ephesinische Johannes nach Rom gekommen sein.

Hegesipp, aus dem Orient (Euseb., h. e. IV, 22 nach Hegesipps Hypomnem.).
Euelpistus, Schüler Justins, aus Cappadocien (Acta Justini).
Hierax, Schüler Justins, aus Iconium (Acta Justini)[1].
Rhodon, aus Asien (Euseb., h. e. V, 13).
Irenäus, aus Asien (Euseb., h. e. V, 1—4; [Mart. Polyc. Append.]).
Apelles, Schüler Marcions, aus ? (Tertull., de praescr. 30; doch kann Apelles ein geborener Römer gewesen sein).
Florinus, aus Asien (Euseb., h. e. V, 15. 20).
Proclus und andere Montanisten aus Phrygien oder Asien (Euseb., h. e. II, 25; III, 31; VI, 20; Tertull. adv. Prax. 1).
[Tertullian, aus Carthago (de cultu fem. I, 7; Euseb., h. e. II, 2)].
Theodotus, aus Byzanz (Epiphan., haer. 54 c. 1).
Praxeas, aus Asien (Tertull., adv. Prax. 1).
Abercius, aus Hieropolis (die Inschrift).
Julius Africanus, aus Emmaus *(Κεστοί)*.
Alcibiades, aus Apamea in Syrien (Hipp., Philos. IX, 13).
[Prepon, Marcionit, Assyrer (Hipp., Philos. VII, 31)].
Epigonus, aus Asien (Hippol., Philos. IX, 7).
Sabellius, aus der Pentapolis (Theodoret., haer. fab. II, 9).
Origenes, aus Alexandrien (Euseb., h. e. VI, 14).
Viele Africaner um das J. 250 (Cypriani epp.)[2].

Melito von Sardes ist bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Palästina gereist (Euseb., h. e. IV, 26), ebendorthin Alexander aus Cappadocien (Euseb., h. e. VI, 11) und Pionius aus Smyrna (um die Mitte des dritten Jahrhunderts, Acta Pionii); Julius Africanus reiste nach Alexandrien (Euseb., h. e. VI, 31); Hermogenes, ein Häretiker, siedelte aus dem Orient nach Carthago über (Theophilus von Antiochien hat ihn bekämpft und Tertullian); Apelles ging von Rom nach Alexandrien (Tertull., de praescr. 30); römische Christen werden z. Z. der decianischen Verfolgung und nach derselben nach Carthago gesandt (Cypr. epp.); mehrere römische Brüder waren in Alexandrien anwesend zur Zeit der Verfolgung des Valerian (Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 11); Clemens Alex. ging nach Cappadocien (Euseb., h. e. VI, 11). Diese Liste ist nicht vollständig, aber sie wird ein Bild davon geben,

---

[1]) Diese beiden sind aber wahrscheinlich unfreiwillige Reisende; sie scheinen als Sklaven nach Rom gekommen zu sein.

[2]) Man reiste nach Rom aus verschiedenen Motiven: um dort eine Wirksamkeit als Lehrer zu entfalten, um auf die dortige Kirche Einfluß zu gewinnen, um diese berühmte Kirche zu sehen usw. Der Zug nach den großen Städten, der alle neuen Religionsunternehmungen auszeichnet, führt allem zuvor in die Hauptstadt. Wie hat Paulus gestrebt, nach Rom zu kommen!

wie groß der Austausch durch Reisen hervorragender Lehrer gewesen ist.

Was den brieflichen Verkehr betrifft[1], so beschränke ich mich darauf, das Wichtigste anzuführen. Auch hier steht die römische Gemeinde im Vordergrund. Wir wissen von folgenden Briefen und Übersendungen dieser Gemeinde:

Das Gemeindeschreiben nach Corinth (= I. Clemensbrief) um das J. 96.

Das Buch des Hermas, das nach Vis. II, 4 an die auswärtigen Gemeinden geschickt worden ist.

Das Gemeindeschreiben nach Corinth von dem Bischof Soter (d. h. seine dorthin gesandte Predigt = II. Clemensbrief). Das Antwortschreiben des Dionysius von Corinth zeigt, daß Rom damals und seit Jahrzehnten an viele Gemeinden Briefe gerichtet und Unterstützungen gesandt hat.

Im montanistischen Streit sind unter (Soter), Eleutherus und Victor Briefe nach Asien, Phrygien und Gallien gegangen.

Im Osterstreit hat Victor Briefe an alle auswärtigen Gemeinden gerichtet.

Pontian hat nach Alexandrien geschrieben und der Verurteilung des Origenes zugestimmt.

In der Zeit der Sedisvakanz nach dem Tode des Bischofs Fabian sind Briefe nach Carthago, an andere africanische Gemeinden und nach Sicilien gegangen; auch schrieben die römischen Märtyrer an die carthaginiensischen.

Der Bischof Cornelius hat nach Africa zahlreiche Briefe geschrieben, ferner nach Antiochien und Alexandrien.

Der Bischof Stephanus hat nach Africa, Alexandrien, Spanien und Gallien geschrieben, sowie im Ketzertaufstreit an alle auswärtigen Kirchen.

Derselbe Stephanus hat Briefe und Unterstützungen nach Syrien und Arabien gesandt, und bereits seine Vorgänger haben dasselbe getan.

Briefe des Bischofs Xystus II. nach Alexandrien.

Briefe des Bischofs Dionysius nach Alexandrien.

Brief des Bischofs Dionysius nach Cappadocien und Unterstützungen.

Brief des Bischofs Felix nach Alexandrien.

Briefe nach Antiochien z. Z. der Wirren des Paul v. Somosata.

Unter den nicht-römischen Briefen seien hervorgehoben: die Briefe des Ignatius an asiatische Gemeinden und nach Rom, der

[1]) Die Gemeinden sandten sich auch untereinander die Eucharistie zu. Das älteste Zeugnis steht bei Irenäus in dem Brief an Victor von Rom (Euseb. V, 24, 15).

Brief des Polycarp von Smyrna nach Philippi sowie an andere benachbarte Gemeinden, die große Briefsammlung des Dionysius von Corinth (nach Athen, Lacedämon, Nicomedien, Creta, Pontus, Rom), die großen Briefsammlungen des Origenes (nicht erhalten), des Cyprian (an africanische Kirchen, nach Rom, Spanien, Gallien, Cappadocien), des Novatian (nicht erhalten, an sehr viele Gemeinden in der ganzen Christenheit), des Dionysius von Alexandrien (bruchstückweise erhalten; sogar an die Brüder in Armenien hat er geschrieben). Von Cappadocien, Spanien, Gallien aus wurde an Cyprian, bez. auch nach Rom geschrieben; die in Antiochien gegen Paul v. Samosata versammelte Synode schrieb an alle Gemeinden der Christenheit; Alexander von Alexandrien und Arius schrieben Briefe an sehr viele Gemeinden der Osthälfte des Reichs usw.[1]

Überraschend schnell verbreiteten sich auch die bedeutenderen christlichen Schriften[2]. Aus der Fülle des Materials sei folgendes hervorgehoben:

Die vier Evangelien scheinen noch vor Ablauf der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in die meisten, jedenfalls in sehr viele Gemeinden des ganzen Reichs gekommen zu sein.

Eine Sammlung von Paulusbriefen kennen schon Clemens Romanus, Ignatius, Polycarp und alle hervorragenden Gnostiker.

Der I. Clemensbrief (nach Corinth gerichtet) ist in Polycarps Händen (in Smyrna) und ist dem Irenäus in Lyon bekannt, ebenso dem Clemens Alexandrinus.

Die Ignatiusbriefe sind wenige Wochen oder Monate nach ihrer Abfassung gesammelt und nach Philippi gesandt worden; Irenäus in Lyon und Origenes in Alexandrien kennen sie.

Die Schrift „Apostellehre“ verbreitete sich im 2. Jahrhundert in Ost und West.

Das ganze Buch des „Hirten“ ist schon im 2. Jahrhundert in Lyon, Alexandrien und Carthago bekannt gewesen.

Justins Apologie (und andere Schriften) war dem Irenäus in Lyon bekannt, dem Tertullian in Carthago usw.; Tatian wurde in Alexandrien gelesen.

Werke des Melito, Bischofs von Sardes (z. Z. Marc Aurels), las man am Ende des 2. Jahrhunderts in Ephesus, in Alexandrien, in Rom und in Carthago.

---

[1]) Die Nachweise für alle diese Briefe findet man in meiner Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. I.

[2]) Ich darf auch hierfür auf meine Literaturgeschichte verweisen, in der die alten Testimonia für jede Schrift genau verzeichnet sind. Die Zahl der christlichen Schriften, wenn man von den häretischen absieht, war etwa bis z. Z. des Commodus nicht sehr bedeutend, mit jenen zusammen genommen aber sehr groß. Sie müssen aber mitgerechnet werden.

Werke des Irenäus von Lyon, der um 190 schrieb, las man bereits um das Jahr 200 in Rom, in Carthago und in Alexandrien; später kennt ihn auch (ebenso wie den Justin) Methodius in Lycien.

Die Werke mehrerer kleinasiatischer Schriftsteller aus der Zeit M. Aurels las man in Alexandrien, in Carthago und in Rom.

Marcions, des Häretikers, „Antithesen“ waren am Ende des 2. Jahrhunderts in allen größeren Gemeinden in Ost und West bekannt.

Die apokryphe Schrift „Acta Pauli“, die von Asien ausgegangen ist, wurde am Ende des 2. Jahrhunderts wahrscheinlich in den meisten Hauptgemeinden, gewiß aber in Rom, Carthago und Alexandrien gelesen.

Hippolyts, des Römers, zahlreiche Werke haben sich im Orient weit verbreitet. Wie viele christliche Werke aus allen Weltgegenden in die Bibliothek nach Cäsarea (Pal.) gekommen sind, lehrt uns die Kirchengeschichte des Eusebius, die auf Grund dieser Werke verfaßt worden ist. Dieser Bibliothek, in ihrer Art gewiß einem Seitenstück zur alexandrinischen, verdanken wir es in erster Linie, daß wir heute eine zusammenhängende Kenntnis des christlichen Altertums, wenn auch in bescheidenen Grenzen, besitzen[1]. Aber auch schon vorher: wenn man aus den Werken des Celsus, Tertullian, Hippolyt, Clemens Alex. und Origenes ihre christliche Bibliothek zusammenstellt — es ist das eine leichte Mühe —, gewahrt man, daß sie über einen umfangreichen Bestand christlicher Bücher aus allen Teilen der Kirche verfügt haben.

Diese Daten sollen nur eine annähernde Vorstellung davon geben, wie stark der persönliche, der briefliche und der literarische Verkehr sowohl der Gemeinden untereinander als der hervorragenden Lehrer gewesen ist. Die Bedeutung, die diese Tatsache für die Mission und die Propaganda des Christentums gehabt hat, kann nicht leicht überschätzt werden: die Teilnahme und Brüder-

---

[1]) Hier sind auch die beiden Tabellen zu vergleichen, welche ich in der Literatur-Gesch. Bd. I S. 883—886 gegeben habe: „Alte lateinische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften“; „Alte syrische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften“. In eine fremde Sprache wird eine Schrift erst übersetzt, wenn sie für die Erbauung oder Bildung unentbehrlich scheint. Nun vergleiche man, welche außerordentlich große Anzahl altchristlicher Schriften in das Lateinische oder Syrische frühe übersetzt worden sind. Namentlich interessant ist es aber, festzustellen, welche Schriften sowohl in das Lateinische als auch in das Syrische übertragen worden sind. Auch ihre Zahl ist nicht klein, und sie ist ein sicherer Wegweiser in bezug auf die Beantwortung der Frage, welche altchristlichen Schriften die verbreitetsten und einflußreichsten waren. In das Griechische aus dem Lateinischen ist in der vorconstantinischen Zeit nur sehr weniges übersetzt worden (Tertullians Apolog., Briefe Cyprians).



lichkeit und wiederum die geistige Regsamkeit der Christen springt hier in die Augen; sie waren starke Hebel der Verbreitung; sie mußten den außen Stehenden mächtig imponieren; sie sicherten auch eine gewisse Einheitlichkeit der Entwicklung und bewirkten es, daß ein Christ, wenn er aus dem Osten in den Westen oder aus einer entfernten Gemeinde in eine andere kam, sich nicht als ein Fremdling fühlte. In der Tat sind bis zur Zeit Constantins, jedenfalls bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts die centripetalen Strebungen stärker gewesen als die centrifugalen; Rom aber war der Mittelpunkt jener Strebungen: die römische Gemeinde war die katholische; sie war nicht nur das Symbol und die Repräsentantin der Einheit, sondern ihr vor allem verdankt man die Einheit.

Untersuchungen über die technische Art der Verbreitung der christlichen Schriften sind m. W. bisher nicht angestellt worden und werden leider auch nur geringe Ergebnisse erzielen[1]. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß ein großer Teil dieser Schriften — unter ihnen die ältesten und wichtigsten und ferner fast die gesamte Briefliteratur — in technischem Sinn niemals oder erst nach Generationen ediert worden ist. Editionen des Neuen Testaments (und des Alten?) hat es vor Origenes bez. den Theodotianern in der großen Kirche überhaupt nicht gegeben (doch muß man Marcions Neues Testament eine kritische Rezension und Edition nennen, und wenn sich die Kirchenväter über Verfälschungen der Bibeltexte durch die Gnostiker beklagen, so haben sie rezensierte Editionen im Auge), und für den größten Teil der altchristlichen Schriften haben erst die Exemplare, die zu Cäsarea lagen, die Unterlagen für Editionen (seit dem 4. und 5. Jahrhundert), bez. für Abschriften abgegeben. Aber auch nach-

[1]) Doch mag hier stehen, was Sulpicius Severus (Dial. I, 23; zu ergänzen ist die Stelle durch III, 17) von seinem eigenen Büchlein „Vita S. Martini" erzählt. Der Interlocutor Postumianus sagt: „Numquam a dextera mea liber iste discedit. nam si agnoscis, ecce — et aperit librum, qui veste latebat — en ipsum! hic mihi, inquit, terra ac mari comes, hic in peregrinatione tota socius et consolator fuit. sed referam tibi sane, quo liber iste penetrarit, et quam nullus fere in orbe terrarum locus sit, ubi non materia tam felicis historiae pervulgata teneatur. primus eum Romanae urbi vir studiosissimus tui Paulinus invexit; deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestiosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur. hic navigationis meae cursum longe ante praegressus, cum ad Africam veni, iam per totam Carthaginem legebatur. solus eum Cyrenensis ille presbyter non habebat, sed me largiente descripsit. nam quid ego de Alexandria loquar? ubi paene omnibus magis quam tibi notus est. hic Aegyptum, Nitriam, Thebaidam ac tota Memphitica regna transivit. hunc ego in eremo a quodam sene legi vidi etc." Hier handelt es sich allerdings um ein um das J. 400 erschienenes christliches Buch; aber die Schilderung ist, wenn man einiges abzieht, doch auch für die frühere Zeit lehrreich.

dem es Editionen der h. Schriften gegeben hat, wurden sie vielfach willkürlich nach diesem oder jenem verwilderten Exemplar abgeschrieben. Ediert worden sind von vornherein die Apologien, die gnostischen Werke, welche für Gelehrte bestimmt waren, und jene kirchlichen Werke, welche die Kirchenväter seit Irenäus für das gebildete christliche Publikum bestimmt haben. Das erste Beispiel, daß ein Bischof seine Briefe selbst gesammelt und als Sammlung ediert hat, bietet uns, in der Zeit Marc Aurels, Dionysius von Corinth (s. Euseb., h. e. IV, 23).

Nicht edierte Schriftstücke unterlagen natürlich den Gefahren der Verfälschung in besonderem Maße. Die Kirchenväter sind voll von Klagen darüber. Aber auch die edierten waren nicht hinreichend zu schützen[1].

Wie weit die christliche Literatur in die Hände der Gegner gekommen ist, darüber wissen wir fast nichts; Tertullian hat sich ganz pessimistisch darüber ausgesprochen (de testim. 1), und Norden (Kunstprosa S. 517f.) hat mit dem Urteil gewiß Recht: „Man kann sich den Kreis derjenigen Heiden, welche das N. T. überhaupt lasen, gar nicht klein genug denken .... ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß Heiden nur dann das N. T. gelesen haben, wenn sie es widerlegen wollten.“ Celsus hat sich, wie bemerkt, eine recht beträchtliche christliche Bibliothek angeschafft oder von einer solchen Kenntnis genommen, bevor er gegen die

[1]) Nur ein paar Zeugnisse: Dionysius Cor. erlebte es, daß bei seinen Lebzeiten seine Briefe verfälscht zirkulierten (l. c.); er tröstet sich mit dem leidigen Trost, daß das auch den h. Schriften passiere (derselbe Trost in bezug auf die „Verfälschung“ der Schriften des Origenes bei Sulp. Sev., Dial. I, 7). Irenäus beschwört die zukünftigen Abschreiber seines Werks, dasselbe nicht zu verfälschen und diese Beschwörung mit abzuschreiben (bei Euseb. V, 20). Das stärkste Beispiel aber für die herrschende Unsicherheit ist, daß man 150 Jahre nach Cyprian es in der Kirche wagen konnte, alle seine über die Ketzertaufe geschriebenen Briefe für Fälschungen zu erklären. Wie sich Augustin dazu äußert, ist ebenso charakteristisch (ep. 93, 38). Er hält die Hypothese für sehr wohl möglich, obgleich er ihr nicht beipflichtet: „non desunt, qui hoc Cyprianum prorsus non sensisse contendant, sed sub eius nomine a praesumptoribus atque mendacibus fuisse confictum. neque enim sic potuit integritas atque notitia litterarum unius quamlibet inlustris episcopi custodiri quemadmodum scriptura canonica tot linguarum litteris et ordine ac successione celebrationis ecclesiasticae custoditur, contra quam tamen non defuerunt qui sub nominibus apostolorum multa confingerent frustra quidem, quia illa sic commendata, sic celebrata, sic nota est.“ — Wie es Tertullian mit seiner zweiten Ausgabe des Anti-Marcion ergangen ist, erzählt er uns selbst: „hanc compositionem nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatae, amisi, qui forte descripserat quaedam mendosissime et exhibuit frequentiae.“ — Von den Werken, Predigten und Briefen des Polycarp behauptet der Verfasser seiner „Vita“, daß sie durch Raub der Ungläubigen bei der Verfolgung entwendet worden seien.



Christen schrieb. Athenagoras setzt (Suppl. 9) voraus, daß die Kaiser das Alte Testament kennen — das ist doch wohl nur eine Redensart. Das Verfahren der Apologeten in bezug auf die h. Schriften — mögen sie nun zitieren oder nicht zitieren — zeigt, daß sie Kenntnis derselben nicht voraussetzen (Norden, a. a. O.). Des Origenes Werke aber wurden — wenigstens teilweise — von neuplatonischen Philosophen gelesen, und in ihren Händen waren auch die Schriften des alten Testaments, die Evangelien und die Paulusbücher. Von Porphyrius und Amelius wissen wir das (s. u.). Die kunstlose, z. T. stilistisch anstößige Form der griechischen Bibel war für ihre Verbreitung ein nicht geringes Hindernis[1]. In noch größerem Maße galt es aber von der altlateinischen Übersetzung, die in vielen Abschnitten einfach ungenießbar war. Wie abstoßend mußte es wirken, wenn man las (Baruch 2, 29): „Dicens: si non audieritis vocis meae, si sonos magnos hagminis iste avertatur in minima in gentibus, hubi dispergam ibi[2].“ Auch Schriftsteller hatte die christliche Religion im Abendland nicht aufzuweisen, deren Werke tiefer in die allgemeine Literatur eindrangen, während sich Origenes und seine Schüler den Eintritt erzwangen. Lactantius, ein unverdächtiger Zeuge[3], berichtet (Inst. V, 1 ff.), daß die Christen in der lateinischen Gesellschaft noch immer als die „stulti“ gelten[4],

---

[1]) Daß die Propheten „schmucklos“ geschrieben haben, suchen fast alle Apologeten (s. auch Clemens Alex., Protrept. 8, 77) zu rechtfertigen, gestehen also den Mangel ein. Orig., Hom. VIII, 1 in Iesu Nave t. 11 p. 74: „Deprecamur vos, o auditores sacrorum voluminum, non cum taedio vel fastidio ea, quae leguntur, audire pro eo quod minus delectabilis eorum videtur esse narratio“, vgl. Hom. VIII, 1 in Levit. t. 9 p. 313; de princip. IV, 1, 7; IV, 26 [die Göttlichkeit der Bibel springt aus ihrem dürftigen Stilgewand um so deutlicher hervor]; Cohortat. ad Gr. 35. 36. 38.

[2]) Der griechische Text ist freilich auch nicht anmutig: *Λέγων· ἐὰν μὴ ἀκούσητε τῆς φωνῆς μου, εἰ μὴν ἡ βόμβησις ἡ μεγάλη ἡ πολλὴ αὕτη ἀποστρέψει εἰς μικρὰν ἐν τοῖς ἔθνεσιν οὗ διασπερῶ αὐτοὺς ἐκεῖ.* Vgl. über die Sprache des Neuen Testaments Norden, Die antike Kunstprosa, 1898, S. 516 ff. („die gebildeten Kreise mußten die religiösen Urkunden der Christen als stilistische Monstra betrachten“). — Arnobius schreibt I, 58 von den h. Schriften: „ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et idcirco non sunt facili auditione credenda“. Er gibt heidnische Urteile über die Bibel wieder, wenn er I, 59 schreibt: „Barbarismis, soloecismis obsitae sunt res vestrae et vitiorum deformitate pollutae.“ Vgl. die Bemerkungen des Sulp. Severus und die Motive, die ihn zur Abfassung seiner Weltchronik für die gebildeten Südgallier geführt haben, ferner Augustin, Confess. III, 5 (9). Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca ist zu dem Zweck gefälscht worden, um die Anstöße zu beseitigen, welche der schlechte Stil der Paulusbriefe in lateinischer Übersetzung bot (s. meine Litt. Gesch. I S. 765).

[3]) Allerdings will er seine eigene Leistung ins Licht stellen.

[4]) Dazu vgl. man die sehr lehrreiche Abhandlung „Ad paganos“ in den pseudo-augustinischen Quaest. in Vet. et Nov. Test. nr. 114. Ihr liegt der

und konstatiert selbst, daß es an geeigneten und erfahrenen Lehrern und Schriftstellern fehle: Minucius Felix und Tertullian konnten „satis celebritatis“ nicht finden; Cyprian, bei allen seinen vortrefflichen Eigenschaften als Redner und Schriftsteller: „placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt quae locutus est et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur; denique a doctis huius saeculi, quibus forte scripta eius innotuerant, derideri solet. audivi ego quendam hominem sane disertum, qui eum immutata una littera „Coprianum“ vocaret, quasi quod elegans ingenium et melioribus rebus aptum ad aniles fabulas contulisset.“

Die christliche Literatur hat im lateinischen Abendland, obgleich Minucius Felix und Cyprian (ad Donatum) weltmännisch geschrieben haben, doch an der Verbreitung der christlichen Religion nur sehr geringen Anteil gehabt; im Morgenland dagegen hat sie eine große Bedeutung seit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gewonnen.

---

Zweites Kapitel.

## Missionsmethoden; Katechese und Taufe; Eingriffe in das häusliche Leben.

Fragt man im allgemeinen nach den Missionsmethoden, so ist auf das zu verweisen, was im zweiten Buche dargelegt worden ist: in der Missionspredigt ist auch die Missionsmethode enthalten. Der eine Gott, Jesus Christus der Sohn und der Herr nach der apostolischen Überlieferung, das zukünftige Gericht und die Auferstehung wurden gepredigt. Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung, von der Liebe und Hilfleistung wurde verkündigt. Als Geist und Kraft wurde die neue Religion dargelegt und bewährt, als Kraft auch eines neuen sittlichen Lebens und als Kraft der Enthaltung. Kunde wurde gebracht von der Offenbarung Gottes, der sich die Menschheit im Glauben zu unterwerfen habe. Von dem neuen Volk wurde gepredigt, das nun erschienen sei und alle Völker umfassen solle, und das uralte, heilige Buch wurde überliefert, in welchem die Geschichte von den Tagen des Anfangs bis zum Ende der Welt aufgezeichnet war.

Im Corintherbrief (I c. 1 und 2) sagt Paulus ausdrücklich, daß er die Verkündigung des gekreuzigten Christus in den Mittel-

gegen die Christen erhobene Vorwurf zugrunde, sie seien die Dummen („stulti“ kommt c. dreißigmal in der Schrift vor). Natürlich sucht der Verf. zu zeigen, die Heiden seien die Dummen.

punkt gestellt und alles in diese Predigt zusammengeschlossen habe, d. h. er hat Christus als den Heiland, der die Sünde getilgt habe, verkündigt. Diese Verkündigung setzt aber voraus, daß er den Hörern ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit *(ἀσέβεια καὶ ἀδικία)* zuerst aufgedeckt und zu Gemüte geführt hat; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte die Predigt von der Erlösung wirksam werden und eine Stätte finden. Als den schlagenden Beweis der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit hat er dabei die selbstverschuldete Unwissenheit in bezug auf Gott und somit den Götzendienst hingestellt. Bei dem Nachweise der Verschuldung hat er an das Gewissen der Hörer und an einen Rest von Gotteserkenntnis, der ihnen geblieben, appelliert. Der Aufriß des Römerbriefs (c. 1—3) darf daher als Aufriß der paulinischen Missionspredigt in Anspruch genommen werden. Paulus hat seine Hörer zuerst zur Anerkennung: „Wir sind allzumal Sünder" gebracht; er hat sie dann zum Kreuze Christi geführt und hat darauf das Kreuz Christi als göttliche Kraft und Weisheit entwickelt. Eigentümlich verflochten mit diesem Gang waren Auseinandersetzungen über Fleisch und Geist und der Hinweis auf das nahe Gericht.

Die Erlösungsbedeutung Jesu Christi ist, soviel wir zu urteilen vermögen, erst von Paulus so entscheidend in den Vordergrund geschoben und zum Mittelpunkt der Predigt gemacht worden, obgleich auch die älteren Missionare verkündigten, daß Christus für die Sünden gestorben sei (I Cor. 15, 3). Aber es lag für sie (sofern sie zu Juden sprachen oder zu solchen, die mit dem Judentum längst in Berührung getreten waren) nahe, sich auf die Predigt vom Gericht, das demnächst eintreten wird, zu beschränken sowie auf den aus dem Alten Testament zu führenden Nachweis, daß der gekreuzigte Jesus als der Richter und als der Herr des messianischen Reichs wiederkommen werde. Die Aufforderung ergab sich dann ganz von selbst: Erkennt ihn an, tretet zu seiner Gemeinde hinzu und haltet seine Gebote.

Wir brauchen nicht zu zweifeln, daß so im Anfang und zwar auch zu vielen eingeborenen Heiden gepredigt worden ist, sofern sie das Alte Testament in gewissen Grundzügen seines Inhalts schon kannten. Die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte zeigen uns das; die dem Paulus beigelegte Missionsrede in c. 13 stellt sich als eine Mischung dieser vulgären Missionsweise mit der paulinischen dar. In c. 17 aber, wo das Muster einer Missionsrede an Gebildete (in Athen) gegeben wird, ist trotz einer scheinbar starken Differenz die paulinische Weise der Missionspredigt ganz deutlich[1]. Hier wird mit der Darlegung der richtigen Gottes-

[1]) Verwandt ist die Predigt Act. 14, 15 ff.

lehre begonnen und diese nach ihren Hauptseiten vorgeführt (Monotheismus, Geistigkeit, Allgegenwart und Allwirksamkeit, religiöse Anlage, geistige Gottesverehrung). Der bisherige Zustand der Menschheit wird als „Unwissenheit" und deshalb als etwas zu Bereuendes bezeichnet; Gott will ihn übersehen. Nun setzt die neue Zeit ein: Buße und Gericht, daher Glaube an Jesus Christus, den Gott gesandt und auferweckt hat, und der der Erlöser und der Richter zugleich ist[1]. In diesem Sinne haben gewiß manche gebildetere Missionare, vor allem Lucas selbst gesprochen; die christlichen Apologien und Schriften wie das Kerygma Petri beweisen es. Die christliche Predigt hat sowohl bei dem zu erweckenden Gefühle der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, als auch bei dem natürlichen Gottesbewußtsein eingesetzt; immer aber war sie begleitet von dem Hinweis auf das nahe Gericht.

---

[1]) Wie immer die Predigt Act. 17, 22—31 und der ganze Bericht über die Predigt des Paulus in Athen entstanden sein mag — er ist das wundervollste Stück der Apostelgeschichte und ist in höherem Sinn (vielleicht auch an wichtigen Punkten in streng geschichtlichem Sinn) voll Wahrheit. Vor allem hätte man nicht verkennen sollen, daß er sich streng an das anschließt, was wir aus I Cor. 1f. und Röm. 1f. über die paulinische Missionspredigt festzustellen vermögen. Folgende Punkte seien hervorgehoben:

(a) Nach dem Bericht (c. 17, 18) waren in der Predigt des Paulus „Jesus und die Anastasis" entscheidend hervorgetreten; das entspricht dem, was wir I Cor. 1f. entnehmen können.

(b) Die Darlegung der natürlichen Gotteserkenntnis muß, wie Röm. 1, 19ff. und 2, 14f. beweisen, ein Hauptstück der paulinischen Missionspredigt gebildet haben. In der Predigt zu Athen nimmt sie den breitesten Raum ein.

(c) In eben dieser Predigt ist die Verkündigung von Jesus als dem Richter unmittelbar an die „Unwissenheit" angeknüpft, die an Stelle der ursprünglichen Gotteserkenntnis getreten ist *(καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν)*. Genau so folgt im Römerbrief auf 2, 14f. der 16. Vers *(ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ)*.

(d) Gemäß der Predigt liegt zwischen der Zeit der „Unwissenheit" und dem Gericht die Gegenwart, die dadurch charakterisiert ist, daß in ihr der rettende Glaube angeboten wird (v. 31). Das echt Paulinische dieses Gedankens bedarf keiner Bestätigung.

(e) Dieser rettende Glaube hat sein Objekt am auferstandenen Christus (l. c.); auch dieser Gedanke bedarf keiner Bestätigung.

Der einzige Unterschied zwischen der aus den paulinischen Briefen festzustellenden Missionspredigt und der Rede in Athen liegt darin, daß in dieser die Verschuldung der Menschen nicht stark hervortritt; aber implicite ist die „Unwissenheit" deutlich genug als Verschuldung bezeichnet, und der Ausgangspunkt der Rede *(ὃ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν)* machte es nicht wohl möglich, die negative Seite stärker zu betonen. —

Wie Paulus als grundlegender Missionar gewirkt hat, läßt sich in einigen wichtigen Zügen auch aus dem I. Thessalonicherbrief (vgl. mit Act. 20, 18ff.) erkennen. Doch liegt eine genauere Darstellung des Details nicht im Plane dieses Werks.

Eigentümlich und ganz unpaulinisch (doch s. die Predigt des Paulus vor Nero) ist die Predigt, welche in den „Acta Pauli“ dem Paulus in den Mund gelegt ist (Acta Theclae 5. 6); sie ist auch keine Missionspredigt im strengen Sinn. Der Apostel spricht in Seligpreisungen, die denen Jesu nachgebildet, aber ins Asketische gesteigert sind. Wichtiger ist, daß der Inhalt der christlichen Predigt als *διδασκαλία τῆς τε γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἠγαπημένου* und als *λόγος τῆς ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* bezeichnet ist[1].

Die Wirkung zusammenhängender Predigten in bezug auf die Mission darf nicht überschätzt werden: eine erschütternde, das Herz bewegende Einzelheit ist zu allen Zeiten ein stärkerer Hebel gewesen als eine lange Predigt. Die Apostelgeschichte berichtet uns von Bekehrungen vieler auf einmal gleichsam im Sturme; das wird nicht unhistorisch sein. Paulus ist ohne einen Missionar bekehrt worden durch eine Vision. Der Kämmerer aus dem Mohrenland ist durch Jes. 53 zum Glauben an Jesus gebracht worden. Wie vielen mag dieses Kapitel die Brücke geworden sein! Thecla, die Heidin, ist durch den *λόγος τῆς παρθενίας καὶ τῆς προσευχῆς* gewonnen worden (c. 7) — die apokryphen Apostelgeschichten berichten Gleichartiges so häufig, daß man an der Tatsächlichkeit und Bedeutung dieses Motives nicht zweifeln kann; Askese, namentlich geschlechtliche, entband sich damals aus dem religiösen Synkretismus für weite Kreise. Daß die von den Christen geübten Exorzismen auf viele einen tiefen Eindruck machten und sie zum Übertritt bewogen, wird von den Apologeten gewiß nicht ohne Grund behauptet. Daß die erschütternde Predigt vom Gericht und seiner Nähe Tausende dem Christentum zugeführt hat, dürfen

---

[1]) Ein kurze, inhaltsreiche Missionspredigt eines gebildeten Christen ist in den Akten des Apollonius (v. 36 ff.) enthalten (der Richter hatte ihn aufgefordert, kurz das Christentum auseinanderzusetzen): *Οὗτος ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος γενόμενος ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κατὰ πάντα δίκαιος καὶ πεπληρωμένος θείᾳ σοφίᾳ, φιλανθρώπως ἐδίδαξεν ἡμᾶς τίς ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ τί τέλος ἀρετῆς ἐπὶ σεμνὴν πολιτείαν ἁρμόζον πρὸς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς· ὃς διὰ τοῦ παθεῖν ἔπαυσεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν.* Nun folgt der ganze Tugendkatalog; hier findet sich auch die schuldige Ehrerbietung gegenüber dem Kaiser, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung; dies alles habe Jesus *μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως* gelehrt. Dann wurde er „von den Ungebildeten“, wie die Gerechten und Philosophen vor ihm, verfolgt und getötet; hat doch auch einer von den Hellenen gesagt, der Gerechte werde gegeißelt, verspieen, gebunden und zuletzt gekreuzigt werden. Und wie Socrates von den atheniensischen Sycophanten ungerecht verurteilt worden ist, so haben auch einige Böse unseren Lehrer und Heiland geschmäht und verurteilt. Dasselbe haben sie früher den Propheten angetan, die sein Kommen und sein Tun und seine Lehre vorausgesagt haben *(προεῖπον ὅτι τοιοῦτός τις ἀφίξεται πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρετος, ὃς εἰς πάντας εὖ ποιήσας ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετῇ πείσει σέβειν τὸν πάντων θεόν, ὃν ἡμεῖς φθάσαντες τιμῶμεν, ὅτι ἐμάθομεν σεμνὰς ἐντολὰς ἃς οὐκ ᾔδειμεν, καὶ οὐ πεπλανήμεθα).*

wir annehmen. Wie viele mögen sich auch einfach unter die Autorität des Alten Testaments in christlicher Beleuchtung gebeugt haben! Wo Beweise verlangt wurden, da war dieses Buch zur Stelle[1].

Der Wandel der Christen und Christinnen unterstützte die Mission und wirkte geradezu missionierend. Paulus spricht öfters davon, und im I. Petrusbrief (c. 3, 1) heißt es, daß die, so da nicht glauben an das Wort, durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden sollen[2]. Zu Justin hat das sittliche Leben der Christen mit besonderer Eindringlichkeit gesprochen. Die Martyrien wirkten auf weite Kreise. Nicht selten wurden Außenstehende so erfaßt, daß sie sich plötzlich und ohne Besinnen dem Christen-

---

[1]) Missionsschriften im strengen Sinn des Worts sind uns außer den Bruchstücken des Kerygma Petri und den Apologien (die aber auch apologetische Zwecke in bezug auf die schon gewonnenen Christen verfolgen) nicht erhalten. Speziell im Neuen Testament findet sich keine einzige Missionsschrift; denn die synoptischen Evangelien dürfen nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Sie sind katechetische Schriften, dienen also der Unterweisung solcher, die die Grundzüge der Lehre schon gehört haben und in ihr bereichert und befestigt werden sollen (s. Luc. 1, 4). Mit dem meisten Recht könnte man das 4. Evangelium als eine Missionschrift bezeichnen (namentlich der Prolog legt das nahe); aber auch hier wäre dieser Titel doch nicht zutreffend. Mindestens in erster Linie ist auch hier an christliche Leser gedacht; denn die, welche c. 20, 31 angeredet werden, sind gewiß keine Heiden, sondern Christen. Eine Missionsgeschichte stellt die Apostelgeschichte dar, und zwar mit Absicht des Verfassers. Der 8. Vers des 1. Kapitels gibt zwar nicht das einzige, wohl aber das Hauptthema des Buches an.

[2]) Näheres über die christlichen Frauen s. im 2. Kapitel des 4. Buchs; doch sei hier die lehrreiche Schilderung des täglichen Lebens einer christlichen Frau mitgeteilt, die Tertullian (ad uxor. II, 4 ff.) bietet. Daß sie in bezug auf eine Frau, die einen heidnischen Mann neben sich hat, gegeben wird, erhöht ihren Wert:

„Wenn ein Stationsfasten zu halten ist, bestellt der Mann am frühen Morgen ein Bad, wenn ein Fasttag, richtet er für denselben Tag ein Gastmahl an, und wenn sie ausgehen sollte, dann grade kommen die dringensten häuslichen Geschäfte in den Weg. Denn wer möchte seiner Gattin erlauben, straßenweise in die fremden und gerade in die ärmsten Hütten einzutreten, um die Brüder zu besuchen? Wer wird es gerne sehen, daß sie, wenn es so erfordert wird, sich zu nächtlichen Zusammenkünften von seiner Seite wegbegebe? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten ruhig dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibt? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, das sie so in Verruf bringen, ohne Argwohn gehen lassen? Wer wird sie in die Kerker schleichen lassen, um die Ketten eines Märtyrers zu küssen? oder gar erst sich irgend einem Bruder zum Friedenskuß zu nahen? oder Waschwasser für die Füße der Heiligen zu bringen? .... Wenn ein Mitbruder aus der Fremde kommt, welche Bewirtung wird er in einem solchen Hause finden, wenn ihm, dem man die ganze Vorratskammer anbieten müßte, selbst die Brotschränke verschlossen sind!" .... „Wird es wohl unbemerkt bleiben, wenn du dein Bett und dich selbst mit dem Kreuze bezeichnest? wenn du etwas Unreines von dir wegbläst? wenn du sogar nachts aufstehst,

tum zuwandten. Beispiele aber, daß die Christen durch die Unterstützungen, welche sie gewährten, Proselyten fangen wollten und gefangen haben, sind uns nicht bekannt. Wohl wissen wir, daß Schwindler, die die christliche Brüderlichkeit ausbeuten wollten, sich eingeschlichen haben; aber selbst die Heiden haben den Vorwurf nicht erhoben, daß die Christen mit Hilfe des Geldes missionieren. Daß sie mit Schreckreden die Leichtgläubigen für sich gewinnen, daß sie den Beladenen und Schuldigen leere Hilfe und unerlaubte Vergebung versprechen, das haben sie behauptet. Im 3. Jahrhundert haben sich die Kanäle, durch welche das Christentum in die Massen eindrang, vervielfältigt. Zwar schien es auf dem Höhepunkt des Streits mit dem Gnostizismus einen Augenblick so, als könne die Kirche nur bestehen. wenn sie jede Berührung mit der Teufelsbuhlerin, der Philosophie, verbiete: die „simplices et idiotae" wollten von Wissenschaft schlechterdings nichts hören[1]. Allein selbst ein Tertullian sah sich genötigt, gegen diesen Standpunkt zu kämpfen, und die pseudoclementinischen Homilien richten einen scharfen Angriff gegen die Methode, durch Träume und Visionen Unterweisung und Lehre ersetzen zu wollen; das sei die Methode des Simon Magus[2]. Vor allem aber hat die alexandrinische Katechetenschule, haben Clemens und Origenes in geduldiger und unermüdlicher Arbeit das Recht der Wissenschaft in der Kirche erkämpft. Von nun an missionierte das Christentum auch durch seine Wissenschaft in Wort und Schrift (im Orient; im Occident spürt man davon wenig). Das stärkste Mittel der Mission aber im 3. Jahrhundert aber wurde die Kirche

---

um zu beten? Wird es da nicht scheinen, als wolltest du eine magische Handlung vornehmen? Dein Mann wird nicht wissen, was das ist, was du vor jeder andern Speise heimlich genießest." Die Schilderung zeigt, wie das ganze Leben des Tages ein Bekenntnis des Christentums und in diesem Sinn auch eine Missionspredigt sein sollte.

[1]) Tertull., adv. Prax. 3: „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est. cf. de resurr. 2. Am Anfang des 3. Jahrhunderts bezeichnet Hippolyt sogar den römischen Bischof Zephyrin als einen *ἰδιώτης* und *ἀγράμματος* (Philos. IX, 11). Origenes führt öfters Klage über die große Anzahl unwissender Christen.

[2]) S. Hom. XVII, 14—19. Getadelt wird der Satz, daß es sicherer sei *ὑπὸ ὀπτασίας ἀκούειν ἢ παρ' αὐτῆς ἐναργείας* (14). *ὁ ὀπτασίᾳ πιστεύων*, heißt es, *ἢ ὁράματι καὶ ἐνυπνίῳ ἀγνοεῖ τίνι πιστεύει*, cf. 17: *καὶ ἀσεβεῖς ὁράματα καὶ ἐνύπνια ἀληθῆ βλέπουσιν .... τῷ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον.* 18: Petrus erklärt, daß sein eigenes Bekenntnis (Matth. 16) für ihn selbst erst dadurch wertvoll geworden sei, daß Jesus ihm gesagt habe, der Vater sei es gewesen, der ihm diese Offenbarung habe zuteil werden lassen. *Τὸ ἔξωθεν δι' ὀπτασιῶν καὶ ἐνυπνίων δηλωθῆναί τι οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως ἀλλὰ ὀργῆς.* In § 19 wird die Frage, *εἴ τις δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται*, verneint.

selbst in ihrer Totalität. Indem sie sich als große synkretistische Religion ausgestaltete und eine Wandlung vollzog, die ihr der Gnostizismus im Sturm aufnötigen wollte, wirkte ihr bloßes Dasein und die Macht ihrer Erscheinung anziehend und hinreißend.

Bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde wurde der Zugelassene getauft. Der Ritus („purifici roris perfusio", Lactant. IV, 15; viel wertvolles Detail bei Tertull., de bapt.), dessen Urgeschichte für uns im Dunklen liegt, ist gewiß nicht eingeführt worden, um der heidnischen Mysteriensucht entgegenzukommen, aber tatsächlich kann keine Handlung gedacht werden, die bei aller ergreifenden Einfachheit jenem Begehren willkommener sein konnte. Daß überhaupt ein solcher Ritus da war, war bereits ein hoher Trost — in den reinen religiösen Spiritualismus vermochten sich doch nur wenige zu finden —; die Zeremonie des Untertauchens und Wiederauftauchens gab die Bürgschaft, daß nun das Alte abgewaschen und vergangen und der Mensch ein neuer sei; die Aussprechung des Namens Jesu oder der drei Namen während des Aktes setzte den Täufling in die innigste Gemeinschaft mit ihnen und erhob ihn zu Gott hinauf. Mysterienspekulationen haben sofort begonnen[1]: das Untertauchen ein Sterben; das Untertauchen mit der Beziehung auf Christus ein Sterben mit ihm, ein Versenktwerden in seinen Tod; das Wasser das Symbol seines Blutes. Paulus hat bereits so gelehrt, aber er hat die in Corinth versuchten Spekulationen, den Täufling auch mit dem Täufer in geheimnisvolle Beziehungen zu bringen, abgelehnt (I Cor. 1, 13 ff.). Merkwürdig, er dankt Gott, daß er in Corinth nur wenige Personen eigenhändig getauft hat. Als eine Nichtachtung der Taufe ist das natürlich nicht zu verstehen — Paulus sah wie die anderen in der Taufe etwas schlechthin Notwendiges —, sondern er erinnert sich, und zwar in diesem Falle mit Freude, an die Schranke des Apostelberufs. Dieser Beruf legt ihm nur das Predigen des Wortes Gottes auf; das Taufen gehört strenggenommen nicht zu seiner Kompetenz; er kann es ausüben, aber in der Regel ist es Sache anderer; denn es setzt bei den meisten eine längere Unterweisung und Prüfungszeit voraus. Soviel Zeit aber hat der Apostel nicht; er soll nur den Grund legen. Die Taufe ist somit nicht eigentlicher Initiationsakt, sondern Abschluß der Initiation.

„Fiunt, non nascuntur Christiani" — dieses Wort Tertullians (Apol. 18, cf. de testim. 1: „fieri non nasci solet Christiana anima";

[1]) Magische Vorstellungen waren von Anfang an mit der Handlung verbunden; man vergleiche das Taufen ὑπὲρ τῶν νεκρῶν in Corinth, und wie sich Paulus dazu gestellt hat (I Cor. 15, 29).

die in christlicher Familie Geborenen hießen „vernaculi ecclesiae“, s. de anima 51) mag noch bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts überwiegend gegolten haben; aber dann trat ihm die natürliche Ausbreitung des Christentums durch Eltern auf Kinder zur Seite. Seit dieser Zeit beginnt auch die Praxis der Kindertaufe, wenigstens vermögen wir sie früher nicht sicher zu belegen[1]. Aber ob nun Erwachsenen- oder Kindertaufe — als ein Mysterium mit natürlich-übernatürlichen Folgen zwingender Art galt sie in beiden Fällen. Daß sie, ohne Rücksicht auf die größere oder geringere Empfänglichkeit der Täuflinge, alle vergangenen Sünden sicher tilge und daher der aus dem Taufbade auftauchende Mensch ganz rein und ganz heilig sei, stand allgemein fest. Das Sakrament der Taufe hat innerhalb der Mission eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Es war eine ebenso verständliche wie trostreiche Handlung; die Zeremonie war nicht so ungewöhnlich, daß sie Befremden und Anstoß erregen konnte wie die Beschneidung oder die Taurobolien, und sie war doch etwas Greifbares, an das man sich zu halten vermochte[2]. Nahm man aber noch den Bericht von der Taufe Christi durch Johannes hinzu — er war überall bekannt,

---

[1]) Daß hier das Wort gilt: „ab initio sic non erat“, scheint mir sicher.

[2]) Zartere Emfindungen verletzte freilich auch die Taufe mit der an sie geknüpften Behauptung, nun seien alle Sünden getilgt. Porphyrius, dem Julian in dieser Beurteilung gefolgt ist, schreibt bei Macarius Magnes (IV, 19): „Wir müssen uns darüber wundern und sind wirklich in Not um unsere Seele, wenn ein Mensch von so vieler Schande und Befleckung durch eine einmalige Waschung rein dastehen sollte, wenn einer, der vom Schmutze so vieler Schwelgerei in seinem Leben befleckt ist, von Hurerei, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl, Knabenliebe, Giftmischerei und von vielen anderen schandbaren und abscheulichen Dingen, wenn ein solcher Mensch dadurch, daß er einfach getauft wird und den Namen Christi anruft, leichtlich davon befreit wird und die ganze Schuld von sich wirft, wie eine Schlange die alte Schuppenhaut abwirft. Wer wird sich da nicht an nennbare und unnennbare Schandtaten machen und Dinge tun, die man weder in Worten ausdrücken noch in der Tat ertragen kann, wenn er erfährt, daß er von so vielen schuldvollen Werken Lossprechung erlangen wird, falls er nur glaubt und getauft wird und die Hoffnung hegt, daß er hiernach bei dem Verzeihung finden wird, welcher richten wird über die Lebendigen und die Toten? Diese Worte müssen ja den, welcher sie vernimmt, zum Sündigen anleiten; sie lehren immerdar unrecht tun; sie verstehen es, auch die Zucht des Gesetzes zu verbannen und die Gerechtigkeit selbst, so daß sie überhaupt keine Macht mehr gegen die Ungerechtigkeit hat; sie führen ein gesetzloses Leben in die geordnete Welt ein; sie erheben es zum Grundsatz, sich vor der Gottlosigkeit überhaupt nicht mehr zu scheuen, wenn der Mensch durch die einfache Taufe einen Haufen unzähliger Sünden von sich tut. — So also steht es mit dieser großsprecherischen Erdichtung.“ Ob Porphyrius hier ganz aufrichtig gewesen ist, sowohl bei seinem Abscheu vor heilwirkenden Sakramenten überhaupt als bei seiner Schilderung der die Sittlichkeit verheerenden Wirkung der Taufe? In letzterer Hinsicht ist freilich zu sagen, daß die Praxis, die Taufe

denn das Evangelium begann mit ihm —, so war nicht nur ein neues Feld für tiefsinnige Kombinationen und Spekulationen eröffnet, sondern jener Vorgang gab auch der Taufe, der man sich unterzog, eine neue Weihe und einen vertieften Inhalt. Der Geist war bei jener Taufe auf Jesus herabgekommen: der Geist Gottes schwebt bei jeder Taufe über dem Wasser und macht sie zu einem Bad der Wiedergeburt und Erneuerung. Was hat nicht schon Tertullian alles in seinem Traktat „De baptismo" von der Taufe ausgesagt; aber auch der einfältige Christ Hermas, sechzig Jahre früher, kann sich nicht genugtun, wenn er von der Taufe redet: die Apostel sind in die Unterwelt herabgestiegen und haben die längst Entschlafenen getauft.

Als Mysterium ist die Taufe von Anfang an in der Heidenkirche empfunden worden[1]; das zeigt auch die Geschichte ihrer Ausgestaltung: mit dem einfachen Taufbade begnügte man sich nicht mehr. Der Ritus ist vermehrt, neue Zeremonien sind angefügt worden; die Handlung wuchs wie alle Mysterien. Die neuen Zeremonien verselbständigten sich allmählich; auch dies ist ein bekannter Prozeß. Tertullian in der eben genannten Schrift zeigt uns diese Entwicklung bereits auf einer hohen Stufe[2]; aber im Kerne verändert sich wenig oder nichts: die Taufe ist die

---

zu verschieben, schon im 2. Jahrhundert und fort und fort geübt worden ist, um den vollen Ernst des Christenlebens nicht übernehmen zu müssen und noch ungescheut sündigen zu können (s. z. B. Tertull., de poenit. 6). Selbst strenge christliche Lehrer rieten dazu oder rieten nicht ab, weil ihnen die Verantwortung, welche die Taufe auferlegte, als eine furchtbare erschien und weil sie kein sicheres Mittel sahen, um die nach der Taufe begangenen Sünden zu tilgen. Sie kamen aber dadurch in ein schweres, von ihnen selbst empfundenes Dilemma, d. h. sie mußten dem Leichtfertigen Recht geben. Man vgl. Tertull., l. c. u. de baptismo; aus späterer Zeit s. das 2. Buch der Konfessionen Augustins. Übrigens sagt schon Justin, die Taufe soll nur der erhalten, der zu sündigen wirklich aufgehört hat (Apol. I, 61f.).

[1]) Doch wurde am Anfang und auch noch längere Zeit hindurch der Vollzug nicht geheimgehalten; erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts kommt die Geheimhaltung auf, teils aus pädagogischen Gründen, teils weil sich der Mysteriencharakter stärker geltend machte. Die Bedeutung, die dem Ritus als solchem zukommt, ergibt sich aus der „Apostellehre" c. 7. In erster Linie, so heißt es dort, soll man fließendes Wasser bei der Taufe brauchen; findet man solches nicht, so stehendes kaltes Wasser; hat man auch dieses nicht, warmes Wasser (Badebassin); ist auch dieses nicht in genügender Menge vorhanden, so ist die bloße Besprengung erlaubt. Die relative Freiheit, die hier noch waltet, ist in späterer Zeit nicht ganz aufgehoben, aber ängstlich eingeschränkt worden. Viele müssen die volle Gültigkeit der Besprengungstaufe bezweifelt oder sie doch für ergänzungsbedürftig gehalten haben.

[2]) Über die Auffassung und Ausgestaltung der Taufe als Mysterium s. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894) S. 84ff. 168ff. 179ff. und Wobbermin, Religionsgesch. Studien z. Frage

Handlung, durch welche die vergangenen Sünden sämtlich getilgt werden.

Sie ist mysterium salutare, aber auch mysterium tremendum; denn die Kirche besaß kein zweites Mittel wie dieses. Wer getauft war, mußte rein bleiben („das Siegel rein und unverletzt bewahren“, nannte man das, s. z. B. den II. Clemensbrief). Sekten, z. B. die Marcioniten, haben versucht, wiederholte Taufen einzuführen, aber sie sind nicht durchgedrungen; die Unwiederholbarkeit der Taufe wurde festgehalten. Doch schuf man sich allmählich das Bußsakrament, welches die nach der Taufe verlorene Gnade wiederherstellte. Trotzdem gab man die Gewohnheit, die Taufe zu verschieben, um sich erst kurz vor der Todesstunde dieses Universalmittels zu bedienen, nicht auf.

Nicht minder wichtig als die Taufe selbst war die Vorbereitung für sie: hier kam die geistige Art dieser Religion zum vollen Ausdruck, und hier hat sie ihre sittlich-soziale Kraft offenbart. Was wir schon früher wußten, aber unsicher, hat uns die „Apostellehre“ bestätigt und zur Klarheit gebracht. Der Heide, welcher Christ werden wollte, wurde nicht sofort getauft. Wenn ihm in großen Zügen der eine Gott und der Herr Jesus Christus, der Heiland und Erlöser, gepredigt waren und das Herz bewegt hatten, dann wurde ihm gezeigt, was der Wille und das Gesetz Gottes sei und was es heiße, den Götzendienst abzutun. Nicht summarische Lehren wurden da geboten, sondern in umfassendster und eingehender Weise wurden ihm „die beiden Wege“ vorgeführt; die Sünde wurde in ihre Schlupfwinkel verfolgt. Ihr mußte er entsagen und dem Gesetz Gottes zustimmen, und getauft wurde er nach dieser Bußerziehung nur, wenn sich die Gemeinde, bez. der Bischof überzeugt hatte, daß er die Sittenlehre kenne und sie befolgen wolle (Justin, Apol. I, 65: *λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον*)[1]. Schon die Synagoge hatte einen Proselytenkatechismus aufgestellt und die Sittlichkeit zur Bedingung der Religion gemacht; schon sie hatte für die Religion erzogen. Die

d. Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (1896) S. 143 ff. Wobbermin bespricht die Tauftermini *σφραγίς, σφραγίζειν, φωτισμός, φωτίζειν, σύμβολον*. Die ausgeführtesten Mysterien bietet die Pistis Sophia.

[1]) Vgl. Origenes c. Cels. III, 51: „Die Christen prüfen zuvor, so gut sie es können, die Herzen derer, die ihre Hörer werden wollen; sie unterrichten sie einzeln, und erst wenn diese Hörer genügende Proben dafür abgelegt haben, daß sie ein gutes Leben führen wollen, werden sie in die Gemeinschaft eingelassen. . . . . . Einige bei den Christen sind damit betraut, das Leben und den Wandel derer zu überwachen und zu prüfen, welche herzutreten, damit sie denen die Aufnahme in die Gemeinschaft versagen, welche sich schlechter Handlungen schuldig gemacht haben, die anderen aber mit voller Freudigkeit aufnehmen und sie Tag um Tag besser machen.“

Christenheit nahm das auf und vertiefte es. Die stärksten Motive bestimmten sie hier: nur so konnte sie den „Götzendienst“ in allen seinen Gestalten abwehren, und nur so vermochte sie das zu verwirklichen, was sie sein sollte, die heilige Gemeinde Gottes. Mehr als hundertundfünfzig Jahre lang hat sie neben ihrer sittlichen Auffassung alles andere fast wie ein Zweites behandelt. Sie kannte keinen Glauben und keine Vergebung, die als Ruhekissen dienen konnten, und daß sie des Gnostizismus nicht früher Herr geworden ist, kam zum Teil daher, daß sie Leute, welche Christum als Herrn anerkannten und ein strenges Leben führten, nicht ausschließen mochte. In ihrem Taufunterricht als einer großen und bindenden Sittenlehre, durch welche sie zugleich in die h. Schrift einführte[1], lag ihre Stärke, und man half und stützte den Bruder, damit er Kraft behalte, zu tun, was er versprochen. Seit dem großen Kampf mit dem Gnostizismus und Marcionitismus kam auch eine Unterweisung in der Glaubensregel hinzu. Man begnügte sich nicht mehr mit einigen grundlegenden Sätzen in bezug auf Gott und Christus, sondern man gab auch eine ausführliche, polemisch und apologetisch gefärbte Darlegung des dogmatischen Glaubensbekenntnisses auf der Grundlage der Taufformel. Doch besitzen wir aus der vorconstantinischen Zeit wohl Ansprachen an Katechumenen (bez. jüngst Getaufte), aber keine Katechesen dogmatischer Art[2].

---

Schmerzlich vermissen wir es, daß wir Biographien aus den drei ersten Jahrhunderten, die uns die Bekehrung oder das innere

[1]) Man vgl. die Testimonien Cyprians.

[2]) Daß die sittliche und intellektuell-religiöse Erziehung der Katechumenen je nach den Bedürfnissen ihres Standes und ihrer Erkenntnis eine verschiedene sei, sagt Origenes ausdrücklich (c. Cels. III, 53). Über die Pädagogik der Kirche hat nach Zezschwitz am gründlichsten gehandelt Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche (Abhandlungen f. Weizsäcker, 1892, S. 59 ff.). Man wird sich aber hüten müssen zu meinen, der katechetische Unterricht sei schon im 3. Jahrhundert überall so eingehend und umfassend gewesen, wie etwa in Jerusalem im 4. (Katechesen des Cyrill). In der Mehrzahl der Gemeinden fehlten die Kleriker, die eine solche Unterweisung hätten erteilen können. Aber die Forderung war da, durch religiös-sittliche planmäßige, öffentliche und individuelle Unterweisung in die Religion einzuführen, und in dieser Forderung schwang sich die christliche Religion über alle heidnischen Religionen und Mysterienkulte empor und schloß sich mit der Erkenntnis und Bildung zusammen. Auch wenn sie — schon im 3. Jahrhundert — einen Teil des Lehrstoffs mit dem Mysterium umkleidete, blieb sie doch eine öffentliche und allen zugängliche Botschaft. Über die stufenmäßige Unterweisung in der christlichen Religion in der valentinianischen Schule belehrt der Brief des Ptolemäus an die Flora.

Wachstum und Werden einer christlichen Persönlichkeit schildern, nicht besitzen. Sie sind nicht untergegangen: denn sie sind nicht geschrieben worden. Auch die innere Geschichte des Paulus bis zum Tag von Damascus kennen wir nicht; wir kennen nur den Durchbruch, den Paulus selbst als ein plötzliches Ereignis empfunden hat. Justin erzählt uns die Vorgeschichte seines Übertritts zum Christentum (im Dialog mit Trypho c. 1 ff.), wie er durch die Philosophenschulen hindurchgegangen sei und zuletzt die Wahrheit, die auf Offenbarung beruht, ergriffen habe. Die Darstellung ist augenscheinlich eine stilisierte und wenig lehrreich. Etwas tiefer schauen wir bei Tatian auf Grund seiner „Oratio“ in seine innere Entwicklung hinein, aber ein wirkliches Bild vermögen wir uns auch nicht zu machen. Am meisten bietet noch die kleine Schrift des Cyprian „Ad Donatum“: nach einer Kraft, die ihn aus einem unwürdigen Leben erretten sollte, hat er gesucht und hat sie im christlichen Glauben gefunden. —

Wie tief müssen die Bekehrungen in das eheliche und häusliche Leben eingegriffen, wie viel Spannung, Unfriede und Zerspaltung müssen sie erzeugt haben, wenn der eine Teil christlich wurde, der andere aber bei der alten Religion verblieb! „Es wird aber ein Bruder den anderen zum Tode überantworten, und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören wider ihre Eltern und ihnen zum Tode helfen.“ „Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert; denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur gegen ihre Schwieger, und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert“ (Matth. 10, 21. 34—37). Diese Weissagungen, sagt Tertullian (Scorp. 9), sind an keinem Apostel erfüllt, also gelten sie uns; „nemo enim apostolorum aut fratrem aut patrem passus est traditorem, quod plerique iam nostri.“ S. auch c. 11: „Wir werden von unseren nächsten Angehörigen ausgeliefert.“ Dasselbe hat schon Justin bemerkt (Dialog 35): „Wir werden hingemordet von unseren Angehörigen.“ „Der Vater, der Nachbar, der Sohn, der Freund, der Bruder, der Ehemann, das Eheweib sind gefährdet; suchen sie auf Zucht zu halten, so stehen sie in Gefahr, denunziert zu werden“ (Apol. II, 1). „Wenn einer einen gottlosen Vater oder Bruder oder Sohn hat und er wäre ein Hindernis des Glaubens und ein Hemmnis des höheren Lebens, mit diesem soll er nicht zusammenstimmen und eines Sinnes sein, sondern er soll die fleischliche Hausgenossenschaft der geistigen Feindschaft wegen auflösen“, schreibt Clemens (Quis

dives 22)[1]. In den Rekognitionen des Clemens (II, 29) heißt es: „In unaquaque domo, cum inter credentem et non credentem coeperit esse diversitas, necessario pugna fit, incredulis quidem contra fidem dimicantibus, fidelibus vero in illis errorem veterem et peccatorum vitia confutantibus.“ Eusebius (Theophan. IV, 12) schreibt zu Luc. 12, 51 ff.: „Ferner aber sehen wir, daß kein Wort der Menschen, weder der Philosophen noch der Propheten, weder der Griechen noch der Barbaren, jemals wie diese Worte Kraft gezeigt hat, wie Christus auch hierdurch die ganze Welt beherrscht, alle Häuser spaltet, alle Geschlechter durchteilt und trennt, so daß die einen das Seine denken, die anderen aber sich dazu im Gegensatz befinden.“ Nur sehr wenig aus diesen Tragödien — der Rhetor Aristides, Orat. 46, spielt auf sie an; die Stelle wird später mitgeteilt werden — ist uns überliefert. Justin (Apol. II) erzählt uns von einem vornehmen Ehepaar in Rom, das in Lastern lebte; die Frau bekehrt sich zum Christentum, hält es schließlich bei dem lasterhaften Mann nicht mehr aus und trägt auf Scheidung an; er denunziert sie[2] und ihren Lehrer als Christen beim Stadtpräfekten. Thecla will als Christin von ihrem Bräutigam nichts mehr wissen — das muß oft vorgekommen sein, ebenso, daß sich bekehrte Frauen der ehelichen Pflicht entzogen —; der Bräutigam denunziert ihren Lehrer dem Richter; Thecla verläßt das Elternhaus. Celsus (Orig. c. Cels. III, 55) malt mit sehr drastischen Farben aus, wie christliche Fanatiker niedersten Standes in den unteren Schichten Unfrieden in den Familien säen. Das Bild ist jedenfalls beobachtet und soll deshalb hier nicht fehlen: „Wie wir sehen, wagen in den Privathäusern die Wollarbeiter, die Schuster und Walker, völlig ungebildete und völlig ungeschliffene Leute, in Gegenwart ihrer durch Alter und Weisheit hervorragenden Herren den Mund nicht aufzuthun; sobald sie sich aber ohne Zeugen mit jungen Leuten und solchen Weibspersonen allein

---

[1]) Er fährt fort (c. 23): „Denke dir, die Sache sei ein Streit. Es kommt dir vor, als träte der Vater herbei und sagte: Ich habe dich gezeugt und genährt, folge mir und tue mit mir Unrecht und folge nicht dem Gesetze Christi — und was sonst immer ein gotteslästerlicher, von Natur toter Mensch sagen könnte. Auf der anderen Seite aber höre den Erlöser: Ich habe dich wiedergeboren, dich, der du unheilvoll von der Welt zum Tode geboren warst; ich habe dich befreit, geheilt .... Rufe nicht für dich an einen Vater auf Erden; die Toten sollen ihre Toten begraben usw. Wenn du nun von zwei Seiten her so reden hörst, so entscheide .... zu deiner eigenen Rettung. Und wenn ein Bruder ähnlich redet, wenn ein Kind, wenn Weib, wenn irgendein anderer, so sei Christus in dir Sieger.“

[2]) Daß heidnische Männer ihre christlichen Frauen dadurch im Schach hielten, daß sie sie jeden Augenblick denunzieren konnten, sagt Tertullian (ad uxor. II, 5) ausdrücklich.

wissen, die ebenso unverständig wie sie selbst sind, dann sind sie wunderbar beredt und weisen nach, daß man verpflichtet sei, ihnen zu folgen, nicht aber dem eigenen Vater und den Lehrern; diese seien verrückte und aberwitzige Leute; in eitlen Vorurteilen befangen, seien sie nicht imstande, einen wahrhaft hohen und guten Gedanken zu fassen und zu verwirklichen; nur sie allein wüßten es, wie man leben müsse; würden ihnen die jungen Leute folgen, so würden sie selig werden und das ganze Haus glücklich machen. Sehen sie dann, während sie so reden, einen Lehrer oder einen verständigen Mann oder den Vater selbst kommen, so geraten die Furchtsamen unter ihnen in die größte Angst, die Unverschämten aber reizen die jungen Leute auf, das Joch abzuwerfen und die Zügel abzustreifen, indem sie ihnen zuflüstern, daß sie sie, solange sie bei ihrem Vater oder ihrem Lehrer seien, etwas Gutes weder lehren könnten noch wollten; denn sie hätten keine Lust, sich der Torheit und Grausamkeit dieser ganz verdorbenen und in die Sünde tief verstrickten und versunkenen Menschen auszusetzen, deren Verfolgung und Rache sie zu fürchten hätten; wollten sie etwas Gutes lernen, so müßten sie die Eltern und Lehrer verlassen und mit den Weibern und Spielkameraden in das Frauengemach oder in die Schusterei oder in die Walke kommen, um dort das Vollkommenere zu vernehmen. Und mit solchen Worten setzen sie es wirklich durch." Das ist eine Schilderung, wie sie, wenn man das Übelwollen abstreift, in der Zeit der Antonine gewiß zutreffend war. Als Origenes sie widerlegte, galt sie freilich kaum noch. Ganz empört ist er darüber, daß man christliche Lehrer unter den Wollarbeitern, Schustern und Walkern suchen soll. Aber daß die jungen Leute und Frauen ihren Lehrern und Vätern entzogen werden, kann auch er nicht in Abrede stellen. Er behauptet nur, daß sie dadurch verbessert werden (III, 56).

Erschütternd sind die Szenen zwischen Perpetua („honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aeque catechuminum, et filium infantem ad ubera") und ihrem Vater. Erst sucht er sie mit Gewalt zurückzuführen („tunc pater mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed vexavit tantum . . . . tunc paucis diebus quod caruissem patrem, domino gratias egi et refrigeravi absentia illius", c. 3), dann bestürmt er sie mit Tränen und Bitten (c. 5)[1]. Der

[1]) „Supervenit de civitate pater meus, consumptus taedio et adscendit ad me, ut me deiceret dicens: Filia, miserere canis meis, miserere patri, si dignus sum a te pater vocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis provexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium

Märtyrerin Agathonice in Pergamum rief das Volk zu: „Erbarme dich doch deines Sohnes.“ Sie erwiderte: „Er hat Gott, der sich seiner zu erbarmen vermag.“ Mitleidig rufen heidnische Zuschauer bei Christen-Exekutionen aus: „et puto liberos habet. nam est illi societas in penatibus coniux, et tamen nec vinculo pignerum cedit nec obsequio pietatis abductus a proposito suo deficit“ [1]. „Uxorem iam pudicam maritus iam non zelotypus, filium iam subiectum pater retro patiens abdicavit, servum iam fidelem dominus olim mitis ab oculis relegavit“ (Tertull., Apol. 3). Manche Märtyrerakten bieten Ähnliches [2]. Genesius sagt, daß er seine christlichen Eltern und Verwandten verflucht habe (Ruinart p. 312); aber auch das Umgekehrte kam vor: der jugendliche Origenes, fast noch Knabe, schreibt seinem des Glaubens wegen gefangen gesetzten Vater: „Hüte dich, unsertwegen deine Gesinnung zu ändern“ (Euseb., h. e. VI, 2) [3]. Wie zahlreich waren die Fälle, in denen der Mann Heide war, und die Frau Christin (s. unten Buch 4, Kap. 2)!

---

tuum, qui post te vivere non poterit .... haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus, et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed dominam.“ Cf. c. 6: „cum staret pater ad me deiciendam iussus est ab Hilariano [dem Richter] proici, et virga percussus est. et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuissem percussa: sic dolui pro senecta eius misera.“ C. 9: „intrat ad me pater meus consumptus taedio et coepit barbam suam evellere et in terram mittere et prosternere se in faciem et inproperare annis suis et dicere tanta verba quae moverent universam creaturam.“

[1]) Novatian, de laude mart. 15.

[2]) Christliche Mädchen aus guter Familie (Thessalonich) flüchten sich und irren ohne Wissen ihres Vaters wochenlang im Gebirge umher (Acta Agapes, Chioniae, Irenes bei Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, p. 426) z. Z. der Verfolgung Diocletians. Wie bitter beklagt sich der vornehme Fortunatianus in den africanischen Akten des Saturnin und Dativus (z. Z. Diocletians) vor dem Richter, daß Dativus sich in Abwesenheit des Vaters in das Haus geschlichen und seine [des Fortun.] Schwester zum Christentum bekehrt, ja sogar nach Abitini mit sich genommen habe (s. o. S. 305). Vgl. die Szene zwischen dem Christen Marcianus, einem Soldaten, und seinem heidnisch gesinnten Weibe in den Acta Marciani et Nicandri (Ruinart, l. c. p. 572); das Weib spricht, als der Mann zur Hinrichtung geht: „Vae miserae mihi! non mihi respondes? miserator esto mei, domine; aspice filium tuum dulcissimum, convertere ad nos, noli nos spernere. quid festinas? quo tendis? cur nos odisti?“ Vgl. dazu die Acta Irenaei c. 3 (l. c. p. 433): Eltern und Gattin beschwören den jugendlichen Bischof von Sirmium, sich nicht zu opfern. — Von der Märtyrerin Dionysia heißt es: *ἡ πολύπαις μέν, οὐχ ὑπὲρ τὸν κύριον δὲ ἀγαπήσασα ἑαυτῆς τὰ τέκνα* (Euseb., h. e. VI, 41, 18).

[3]) Vgl. die Frau des Nicander in den Acta Marciani et Nicandri (l. c.), namens Daria; sie redet ihrem Manne zu, fest zu bleiben; s. auch die Acta Maximiliani (l. c. p. 340 ff.), in denen der Vater dem Märtyrer zuspricht und sich über den Märtyrertod des Sohnes freut, und die Acta Jacobi et Mariani (l. c. p. 273), in denen die Mutter des Marianus über den Märtyrertod ihres Sohnes frohlockt.

Öfters mag das Verhältnis so leidlich geblieben sein, wie später in dem Elternhause Augustins[1]; aber welche Summe von Kummer und Leid mögen in den meisten Fällen diese Ehen umschlossen haben! Vgl. Arnobius (II, 5): „Malunt solvi coniuges matrimoniis, exheredari a parentibus liberi quam fidem rumpere Christianam et salutaris militiae sacramenta deponere."

Besonderer „Methoden" bedarf ein lebendiger Glaube nicht, um sich fortzupflanzen: über alle Schwierigkeiten hinweg setzt er sich durch, und auch die mächtigsten Gefühle der Natur vermögen ihn nicht zu ersticken. Aber diese ideale Betrachtung darf man für das 3. Jahrhundert nur noch in sehr bescheidenem Maße anwenden. Seit dieser Zeit wirkt das Christentum vornehmlich als die Mysterienreligion des Monotheismus und als die mächtige Kirche, welche heilige Personen, heilige Bücher, eine heilige Glaubenslehre und einen heiligenden Kultus in ihrer Mitte hat. Auch schmiegt es sich den Bedürfnissen der Massen in ganz anderer Weise an als früher und nimmt auf die kultischen Gewohnheiten und die polytheistischen Neigungen Rücksicht, indem es Feste, Nothelfer, Heilige, lokale heilige Stätten nach ihnen schafft und einrichtet. Die Missionsmethode des Gregorius Thaumaturgus — wir haben bereits oben S. 264 seiner gedacht — ist hier charakteristisch; sie geht auf das alles ein, läßt sich einen gewissen Sykretismus nicht nur gefallen, sondern befördert ihn und erzielt die glänzendsten Erfolge, was die Zahl der Bekehrten betrifft. In dem nächsten Buche sind (Kap. 3, III, 9 B) nähere Nachweise hierüber gegeben.

---

## Drittes Kapitel.

# Die Namen der Christgläubigen.

Jesus hat die, welche sich um ihn sammelten, „Schüler" (*μαθηταί*), sich selbst den Lehrer genannt[2] — das ist eine sichere Tatsache —, und die, welche er gesammelt hatte, redeten ihn

[1]) Confess. I, 11 (17): „Iam [als puer] credebam et mater et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non evicit in me ius maternae pietatis, quominus in Christum crederem." Der Vater wird als gleichgültiger, schwacher und ganz oberflächlicher Mann von dem Sohne geschildert.

[2]) Merkwürdig ist das Wort Matth. 23, 8 an die Jünger: *ὑμεῖς μὴ κληθῆτε ῥαββεί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε.* Man erwartet *μαθηταί*, doch das ist selbstverständlich; Jesus will aber die Gleichartigkeit aller seiner Jünger und ihre Verpflichtung zur Liebe untereinander

als den Lehrer an[1] und bezeichneten sich selbst als Schüler (wie auch die Anhänger Johannes des Täufers Schüler des Johannes hießen). Hieraus folgt, daß das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern bei seinen Lebzeiten nicht durch den Gedanken des Messias, sondern durch den des Lehrers bestimmt gewesen ist. Die Messiaswürde Jesu — sie sollte sich ja erst bei der Wiederkunft enthüllen — war ein noch nicht sicher erfaßtes Glaubensgeheimnis. Jesus selbst hat diese Würde erst bei dem Einzug in Jerusalem öffentlich in Anspruch genommen.

Nach der Auferstehung bezeugten die Jünger voll Zuversicht öffentlich, daß Jesus der Messias sei; aber sie nannten sich auch weiter noch — ein Beweis für die Zähigkeit einmal gegebener Namen — „die Schüler", und die zwölf Vertrauten hießen „die zwölf Schüler" (oder „die Zwölf")[2]. Aus der Apostelgeschichte (s. c. 1. 6. 9. 11. 13—16. 18. 21) erkennt man, daß der eigentlich nicht mehr passende Name „Schüler" ein paar Jahrzehnte hindurch von den Christen, namentlich von den palästinensischen, als Selbstbezeichnung festgehalten worden ist[3]. Aber Paulus hat ihn nie gebraucht, und nun beobachtet man, daß der Name „*οἱ μαθηταί*" (mit dem Zusatz *τοῦ κυρίου*) allmählich ausschießlich eine Bezeichnung für persönliche Jünger Jesu wird, d. h. in erster Linie für die Zwölf, sodann auch für andere[4]. So finden wir es bei Papias, Irenäus u. a. Es wird also der Name ein Ehrenname für solche, die den Herrn selbst noch gesehen haben (ob auch für palästinensische Christen der ältesten Zeit überhaupt?), und die daher als Zeugen gelten können gegenüber Häretikern, welche die Person Jesu doketisch auflösen. Außerdem wurden aber Konfessoren und Märtyrer im 2. und 3. Jahrhundert mit dem Ehrentitel „Schüler des Herrn" beehrt. Auch sie sind nämlich

---

betonen. — Übrigens ist es bemerkenswert, daß die Apostel nicht oder nur ganz selten „die Lehrer" genannt worden sind mit Ausnahme des Paulus.

[1]) Parallel ist die Bezeichnung *ἐπιστάτης*, die sich mehrmals bei Lucas findet.

[2]) *Οἱ μαθηταί* ist keine exklusive Bezeichnung der Zwölf in ältester Zeit, sondern alle Christen hießen so; auch *ἡ μαθήτρια* findet sich; s. Act. 9, 36 und Petrus-Ev. v. 50.

[3]) Act. 21, 16 heißt ein gewisser Mnason *ἀρχαῖος μαθητής*, er soll dadurch wohl als persönlicher Schüler Jesu, jedenfalls als Schüler der ersten Generation bezeichnet werden. — Man beachte auch, daß nach der Quelle des Epiphanius (haer. 29, 7) sämtliche aus Jerusalem nach Pella übergesiedelte Christen „*μαθηταί*" heißen. Daß Lucas in der Apostelgeschichte, einem unberechtigten Archäismus folgend, den Namen „Jünger" so häufig braucht, möchte ich nicht annehmen.

[4]) Kündigt sich nicht schon eine Verengung des Begriffs in Matth. 10, 42 an *(ὃς ἂν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ)*?

persönliche Schüler des Herrn geworden. Sofern sie sich durch ihr Bekenntnis zu ihm bekannt haben und er zu ihnen (Matth. 10, 32), rücken sie auf eine Linie mit den alten persönlichen Jüngern Jesu: sie sind dem verklärten Herrn so nahe, wie jene dem auf Erden weilenden waren[1].

Der Name „Schüler“ kam in Wegfall, weil er das Verhältnis nicht mehr ausdrückte, in welches man sich gesetzt fand — er besagte zu wenig, und er besagte zu viel. Dafür kamen andere Namen auf, die aber nur zum Teil technisch geworden sind.

Zunächst gaben die Juden ihren abgefallenen Stammesgenossen eigene Namen, nämlich „Galiläer“, „Nazoräer“ und vielleicht auch

---

[1]) *Μαθηταί* ohne den Zusatz *τοῦ κυρίου* (oder *Χριστοῦ*) ist in der Zeit nach der Apostelgeschichte als Selbstbezeichnung aller Anhänger Jesu m. W. nicht mehr zu belegen (nicht hierher gehören natürlich solche Stellen, in denen das Wort nicht technisch ist; sie sind nicht ganz selten). Auch mit dem Zusatz *τοῦ κυρίου* ist der Name im 2. Jahrhundert keine Bezeichnung für die Christen im allgemeinen mehr. — Nicht täuschen lassen darf man sich durch späte apokryphe Bücher, auch nicht durch die Apologeten des 2. Jahrhunderts. Die letzteren bezeichnen nicht selten Christus als ihren Lehrer und sich selbst (die Christen überhaupt) als Schüler. Das hat mit der alten Terminologie keinen oder höchstens einen ganz losen Zusammenhang und ist — aus apologetischen Gründen — der Terminologie der Philosophenschulen nachgebildet (aus denselben Gründen sprechen die Apologeten von „Dogmen“ der christlichen Lehre und von der „Theologie“, s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I[3] S. 482 f.). Die Apologeten wissen bekanntlich sehr wohl, daß Christus nicht eigentlich ein Lehrer, vielmehr *νομοθέτης, νόμος, λόγος, σωτήρ* und *κριτής* ist. Deshalb ist auch der Ausdruck wie *„κυριακὴ διδασκαλία“* (Apologg. und Clemens, Strom. VI, 15, 124; VI, 18, 165; VII, 10, 57; VII, 15, 90; VII, 18, 165) nicht zum Beweise dafür anzuführen, daß die Apologeten sich Jesus wesentlich als Lehrer gedacht haben. Etwas mehr besagen will *„διδαχὴ κυρίου“* (Buchtitel für den bekannten alten Katechismus) und Stellen wie I Clem. 13, 1: *τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησου οὓς ἐλάλησεν διδάσκων*, Polyc. ep. 2: *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων*, Ptolem. ad Floram c. 5: *ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος*, Ap. Kirchenordn. S. 25 (Texte u. Unters. Bd. II Heft 5): *προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν*, S. 28: *ὅτε ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον*, S. 30: *προέλεγεν ὅτε ἐδίδασκεν*. Bei diesen Stellen hat man sich aber zu erinnern, daß die Ap. Kirchenordnung eine Fiktion ist, welche die Apostel sprechen läßt (ebenso heißt Jesus in der Grundschrift der Apost. Konstitutionen *„ὁ διδάσκαλος“*, d. h. die Jünger nennen ihn in dieser gefälschten Schrift so). — Daß die Märtyrer und Konfessoren diejenigen (und zwar die einzigen) sind, denen auch noch in der Gegenwart das Prädikat „Jünger Jesu“ zukommt, geht aus vielen Stellen hervor (sie sind die wirklichen Nachahmer und Nachfolger Jesu). Man vgl. z. B. Ignat. ad Ephes. 1: *ἐλπίζω ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι*, ad Rom. 4: *τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται*, ad Rom. 5: *ἐν τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι*, Mart. Polyc. 17: *(τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν,) τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν*. Als Novatian seine katharische Kirche schuf, scheint er versucht zu haben, den Begriff des Schülers und Nachahmers Christi für jeden Christen wieder zu beleben.

„Arme“ (doch ist die letztere Bezeichnung wahrscheinlich richtiger als Selbstbezeichnung der Judenchristen zu erklären, denn „Ebionim“ ist nach dem A. T. ein Ehrenname). Wirklich durchgedrungen sind diese Namen nicht; nur „Nazoräer“ hat eine größere Verbreitung erlangt und hat sich lange erhalten[1].

Die Christen selbst nannten sich „Volk Gottes“, „Israel *κατὰ πνεῦμα*“, „Samen Abrahams“, „Auserwähltes Volk“, „Zwölf

---

[1]) Die ersten Jünger Jesu sind (s. Act. 1, 11; 2, 7) als „Galiläer“ bezeichnet worden (es war zunächst eine geographische Bezeichnung der Herkunft, sollte aber auch die Jünger verächtlich machen als halbheidnische Leute); doch ist der Name selten technisch geworden. Epictet braucht ihn einmal für die Christen (Arrian., Diss. IV, 7, 6). Dann hat ihn Julian wieder ausgegraben (Gregor Naz., Orat. 4: *καινοτομεῖ ὁ Ἰουλιανὸς περὶ τὴν προσηγορίαν, Γαλιλαίους ἀντὶ Χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας ..... ὄνομα [Γαλιλαῖοι] τῶν οὐκ εἰωθότων*) und als Schmähnamen verwendet. Vielleicht aber hatte Julian auch hier, wie in anderer Hinsicht, an Maximinus Daza, bez. an dessen christenfeindlichem Beamten Theotecnus, einen Vorgänger. Nach den Acta Theodoti Ancyrani hat ein Theotecnus [ob mit dem gleichnamigen Beamten des Daza identisch?] den Theodotus „*προστάτης τῶν Γαλιλαίων*“ genannt (c. 31). Die Akten sind aber nachjulianisch. Nicht unwahrscheinlich ist es doch, daß in den christusfeindlichen Pamphleten, die Daza verbreiten ließ, die Christen als Galiläer bezeichnet waren. Pseudo-Lucians Philopatris (hier finden sich auch die „Galiläer“) kommt für die Frage überhaupt nicht in Betracht; denn die Schrift ist eine spätbyzantinische Fälschung. Vergleichen kann man zu der Bezeichnung der Christen als „Galiläer“ die Bezeichnung der Montanisten als „Phrygier“. — Nicht ganz erhellt ist der Name Arme („Ebionim“). Es ist möglich, daß die jüdischen Gegner die Christgläubigen so genannt haben, weil sie wirklich arm waren, und daß diese den Namen rezipiert haben; es ist aber wahrscheinlicher, daß sich die palästinensischen Christen in Hinblick auf das A. T. selbst so genannt haben. In neuerer Zeit hat nicht nur Hilgenfeld behauptet, den Kirchenvätern Tertullian, Epiphanius (haer. 30, 18) und andern folgend, man müsse die Ebioniten auf einen Sektenstifter Namens Ebion zurückführen, sondern auch Dalman hat diese Ableitung empfohlen. Im Reiche haben die Christen technisch nie die Armen geheißen; Minuc., Octavius c. 36 reicht nicht aus, um die Annahme zu begründen. In der Heidenkirche wurde „Ebioniten“ die geläufigste Bezeichnung für die als Häretiker erachteten Judenchristen. — Der Name „Nazaräer“, „Nazoräer“ (nach Hieronymus Bezeichnung aller Judenchristen seitens der Juden, ep. 112, 13; bei den Persern und überhaupt im Islam für die Christen geläufig) kommt zuerst in der Apostelgeschichte (24, 5) vor, wo Paulus von dem Ankläger Tertyllus als *πρωτοστάτης τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως* bezeichnet wird. Da Jesus selbst *ὁ Ναζωραῖος* in den Evangelien heißt, so scheint kein Zweifel zu sein, daß seine Anhänger hiernach den Namen von ihren Gegnern empfangen haben. Auffallend ist das allerdings, wenn auch nicht beispiellos. Aber die Bezeichnung Jesu als *ὁ Ναζωραῖος* ist selbst bekanntlich ein Problem. Stammt der Name wirklich von der Stadt *Ναζαρέτ (Ναζαρά)*? Ferner bietet ja auch Matth. 2, 23 ein schweres Problem. Endlich kennt Epiphanius eine vorchristliche, jüdische Sekte der Nazaräer (haer. 18; die Vorchristlichkeit wird haer. 29, 6 noch einmal ausdrücklich behauptet) in der Galaaditis, der Basanitis und anderen transjordanischen Strichen mit bestimmten Eigentümlichkeiten, unterscheidet von

Stämme", „Erwählte", „Knechte Gottes", „Gläubige", „Heilige", „Brüder", „Kirche Gottes" [1]. Von diesen Namen sind die sieben ersten (und ähnliche) als einzelne nicht technisch geworden, wohl aber sozusagen in ihrer Gesamtheit. Sie sind ein Beweis, wie sich die neue Gemeinde empfand, nämlich als die Erbin aller Verheißungen und aller Rechte des jüdischen Volks. Übrigens

ihr die gleichnamige judenchristliche Sekte (haer. 29) und auch die Nasiräer (s. haer. 29, 5) und bemerkt außerdem (zwischen haer. 20 und 21 am Schluß des 1. Buchs), daß am Anfang alle Christen von den Juden Nazoräer genannt worden seien. Endlich teilt er mit, die Christen hätten, bevor sie diesen Namen in Antiochien empfingen, eine kurze Zeit hindurch auch Jessäer geheißen und verbindet diese mit den Therapeuten Philos. Daß nun Epiphanius gerade in bezug auf die ältesten Sekten die größten Konfusionen gemacht hat, ist bekannt und ist auch hier deutlich; man könnte also über seine vorchristlichen Nazaräer schweigend hinweggehen, läge nicht in der Bezeichnung Jesu als *ὁ Ναζωραῖος* (und in der seiner Jünger als Nazaräer) wirklich eine Schwierigkeit. Sie ist längst empfunden worden, aber erst W. B. Smith hat sie in seinem zu St. Louis gehaltenen Vortrag (abgedruckt in der Ztschr. „The Monist" 1905 Jan. p. 25—45) durch eine kühne Hypothese zu beseitigen gesucht. Er meint, Jesus habe nichts mit Nazareth zu tun, ja diese Stadt sei überhaupt nur (auf Grund der Mißdeutung des Namens Nazaräer) erfunden und dann von Christen gegründet worden; *ὁ Ναζαραῖος* sei als Appellativum zu verstehen = Nazar-ja (Gott ist Hüter), dem Sinne nach = *ὁ σωτήρ*, = Jesus, usw. Zu einer Prüfung dieser Hypothese, die der „Religionsgeschichte" willkommen sein wird, ist hier nicht der Ort. Daß hier ein ungelöstes Problem steckt, ist sicher; aber vielleicht wird sich doch — trotz Epiphanius und Smith — die traditionelle Lösung als die gebotene erweisen, zumal da die vorchristlichen Nazaräer nichts haben, was an die alten Christen erinnert. Epiphanius charakterisiert sie (l. c.) also: sie sind Juden und leben wie Juden (Beschneidung, Sabbat, Feste; Ablehnung des Fatums und der Astronomie); sie erkennen die Väter von Adam bis Moses (Josua) an, aber den Pentateuch verwerfen sie (!!); Moses habe zwar ein Gesetz empfangen, aber ein anderes als das bekannte. Daher beobachten sie das Gesetz mit Ausnahme der Opfervorschriften und essen auch kein Fleisch, die Bücher Mosis für gefälscht erklärend. Mehr weiß Epiphanius nicht. Soll man hiernach wirklich glauben, daß es vor Christus im Ostjordanland eine jüdische Sekte gegeben hat, die sich Nazaräer nannte und die Opfer und den Fleischgenuß verbot? Und — angenommen, das wäre glaublich — welche Verbindung zwischen Jesus und ihnen kann bestanden haben, da das einzige Charakteristikum dieser jüdischen Sekte, welches Epiphanius bekannt geworden ist, das Fleisch- und Opferverbot, auf Jesus und die ältesten Christen nicht zutrifft? Ist es nicht wahrscheinlicher, daß Epiphanius, der übrigens nur von einer zu ihm gekommenen „Kunde" spricht, entweder gnostische Judenchristen, über die er unvollständig unterrichtet war, für vorchristlich gehalten oder eine vorchristliche jüdische Sekte, die wie die Judenchristen im Ostjordanland lebte, irrtümlich Nazaräer genannt hat? Oder liegt nicht doch eine Verwechselung mit Nasiräern vor?

[1]) Vom Namen „Jesus" ist m. W. niemals in ältester Zeit eine Ableitung versucht worden. — Ob sich die Christen technisch je „Freunde" genannt haben, darüber s. den ersten Exkurs am Schluß des Kapitels.

kamen die Bezeichnungen „Erwählte“[1] und „Knechte Gottes“[2] doch nahe an technische heran.

Daß „Gläubige“ (*πιστοί*) eine technische Bezeichnung gewesen ist, folgt aus dem Sprachgebrauch des Paulus, der Apostelgeschichte und späterer Schriften[3]. Indem sich die Christen „Gläubige“ nannten — man darf vermuten, daß der Name auf heidenchristlichem Boden entstanden ist —, empfanden sie die Botschaft, die sie zu dem gemacht hatte, was sie waren, als die entscheidende Hauptsache. Die Botschaft aber war die Predigt von dem einen Gott, von seinem Sohne Jesus Christus und von dem zukünftigen Leben.

Die charakteristischen Namen sind die drei zusammengehörigen „Heilige“, „Brüder“ und „Kirche Gottes“. Indem diese Selbstbezeichnungen[4] die Bezeichnung „Schüler“ ablösen, wird

---

[1]) Vgl. Minucius Felix c. 11. Den Erwählten stehen die *„οἱ πολλοί“* gegenüber. Deshalb nennt Papias die falschen Christen so (bei Euseb., h. e. III, 39), während umgekehrt der Gnostiker Heracleon die gemeinen Christen so bezeichnet (bei Clemens, Strom. IV, 9, 73).

[2]) Vgl. das Neue Testament und vor allem den Hirten Hermas.

[3]) Wohl mit Recht hat v. Wilamowitz-Moellendorff auch Minucius Felix c. 14 herangezogen, wo Octavius von Cäcilius „pistorum praecipuus et postremus philosophorum“ genannt ist. Die „pistores“ sind hier nicht „Mühlknechte“, sondern es steht für *„πιστῶν“*. So nennt auch der Heide bei Macarius Magnes (III, 17) die Christen *ἡ τῶν πιστῶν φρατρία*. Auch aus Celsus kann man schließen, daß die Bezeichnung *πιστοί* technisch war (Orig. c. Cels. I, 9). Die Heiden verspotteten mit diesem Namen, den die Christen als Ehrennamen führten, ihre Gegner: sie seien, statt Erkennende und Wissende zu sein, eben nur „Gläubige“, d. h. sowohl Leichtgläubige als auch Leute, die Unsinniges glaubten (s. Lucians Urteil über die Christen im Peregrinus Proteus). — In Noricum ist eine Inschrift gefunden worden saec. IV (C. I. L. Vol. III, Suppl. Pars Poster. Nr. 13529), auf welcher eine Frau als „Christiana fidelis“ bezeichnet wird. Das heißt wohl, daß sie eine getaufte Christin war. In den Canones von Elvira bezeichnet „fidelis“ den getauften Christen, „Christianus“ ist auch der Katechumen. Der Name „Pistus“ wurde später auch als Eigenname bei den Christen beliebt; zwei Bischöfe, die das Konzil von Nicäa besucht haben, heißen so. Dem „fidelis“ steht der „paganus“ gegenüber (s. u.).

[4]) Bei Paulus sind sie die geläufigen; aber keineswegs hat er sie zuerst gebraucht, vielmehr muß er sie schon von den judenchristlichen Gemeinden Palästinas her übernommen haben; aber sie empfingen allerdings durch seine Lehre einen intensiveren Inhalt. Die Meinung, daß die Christen zu Jerusalem *κατ' ἐξοχήν* „die Heiligen“ hießen, die man aus dem Neuen Testament erschließen wollte, läßt sich m. E. nicht halten. Ebensowenig ist die Hypothese richtig, daß es innerhalb der Christenheit im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter einen besonderen engeren Kreis gegeben hat, dem der Name „Heilige“ allein und ausschließlich zukam; weder aus I Tim. 5, 10, noch aus Hebr. 13, 24, noch aus Didache 4, 2, noch aus anderen Stellen läßt sich das erschließen, wenn es auch einen Kreis von Asketen und in diesem Sinn von besonders heiligen Christen sehr frühe schon gegeben hat. Sehr

der wichtigste Fortschritt bei den Jesus-Gläubigen offenbar[1]. „Heilige" nannten sie sich, weil sie durch den von Jesus gesandten heiligen Geist von und für Gott geheiligt waren und sich trotz aller anklebenden täglichen Sünde als wahrhaftig heilig und der zukünftigen Herrlichkeit teilhaftig wußten[2]. Das Wort bleibt die technische Selbstbezeichnung der Christen bis zur montanistischen Krisis (s. I Clemens, Hermas, Didache etc.); dann verschwindet es allmählich[3]: die Christen hattten nach allen Erfahrungen, die sie an sich selbst gemacht, nicht mehr den Mut, sich „Heilige" zu nennen, und als nun gar der Unterschied von Klerus und Laien (Leitenden und Bevormundeten) der bestimmende wurde, fiel die Bezeichnung „Heilige" völlig dahin (nur in schweren Verfolgungszeiten erinnerte man sich wieder an sie). Dafür entstanden „heilige Stände" (Märtyrer, Konfessoren, Asketen, zuletzt — im 3. Jahrhundert — auch die Bischöfe), und die heiligen Mittel (Sakramente), unter deren stoßweisem Einfluß die an sich unheiligen Christen stehen, rückten noch stärker in den Vordergrund als im 1. Jahrhundert. Man wußte sich selbst nicht mehr als heilig[4], aber man besaß heilige Märtyrer, heilige Asketen, heilige Priester, heilige Handlungen, heilige Schriften und eine heilige Lehre.

Enge verbunden mit dem Namen „Heilige" war der Name „Brüder" (und „Schwestern"); drückt jener das Verhältnis zu Gott und zum zukünftigen Leben (bez. zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ*) aus, so dieser das neue Verhältnis, in das man sich zu den Mitmenschen, vor allem zu den Glaubensgenossen, gesetzt wußte (vgl. dazu die nicht seltene Formel „Bruder im Herrn"). Der Name war seit der Zeit des Paulus so geläufig, daß er auch bald den Heiden

---

auffallend sind „die heiligen Apostel" Ephes. 3, 5; ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß Paulus so geschrieben hat. — Man beachte, daß das älteste Prädikat bei dem Wort „Kirche" das Wort „heilig" gewesen ist; s. die Stellensammlung bei Hahn-Harnack, Bibliothek der Symbole [3] S. 388, vgl. auch „heiliges Volk" (*ἔθνος ἅγιον, λαὸς ἅγιος*), „heiliges Priestertum".

[1]) Vgl. Weizsäcker, a. a. O. [3] S. 36 ff.

[2]) An den heiligen Mitteln, den „Charismen", und an der Macht, die Dämonen auszutreiben, hatten sie die tatsächliche und sinnenfällige Gewähr der Heiligkeit. Diese hatten sowohl einen dinglichen als einen persönlich-sittlichen Charakter; zum ersteren vgl. 1 Cor. 7, 14: *ἡγίασται ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν.*

[3]) Doch nennt z. B. noch Gregorius Thaumaturgus in dem 7. seiner Canones die Christen generell „die Heiligen".

[4]) Die in der Mitte des 3. Jahrhunderts gebildete novatianische Kirche nannte sich „die Reinen" (*καθαροί*). Ob diese Selbstbezeichnung neu geschaffen war, oder ob diese Kirche einen alten Namen wieder belebt hat, wissen wir nicht. — Auf die Namen einzelner christlicher Sekten und Kreise (Gnostiker, Spiritualen etc.) ist hier nicht einzugehen.

bekannt wurde — sie haben ihn verspottet, in den Schmutz gezogen, aber sich seinem Eindruck doch nicht entziehen können, da das Verhalten der Christen dem Namen entsprach[1]. Nicht nur als *ἀδελφοί* bezeichneten sich die Christen, sondern auch als *ἀδελφότης* (I Pet. 2, 17; 5, 9 und sonst). Wie sicher und geläufig der Name war, und wie ihm wirklich das Verhalten entsprach[2], muß man, abgesehen von den neutestamentlichen Schriften (schon Jesus selbst hat die Bezeichnung gebraucht und sie stark betont)[3], an dem I. Clemensbrief, der Didache und den Schriften der Apologeten studieren[4]. Auch der Name „Bruder" trat aber, obschon er sich länger hielt als die Bezeichnung „Heilige", seit dem Ende des 3. Jahrhunderts zurück[5], oder vielmehr — nur die Geistlichen nennen sich untereinander wirklich noch Brüder[6], und es galt als besondere Ehre, wenn ein Priester einen Laien mit „Bruder" titulierte[7]. Fast nur in der Predigt erhielt sich das „fratres",

---

[1]) S. die Urteile der Heiden bei den Apologeten, vor allem bei Tertull., Apol. 39 und Minucius, Octavius 9; 31; cf. Lucian, Peregr. Prot. Tertullian konstatiert, daß sich die Heiden über die Brüderlichkeit der Christen erstaunt haben: „Sehet, wie lieb sie sich untereinander haben." — In heidnischen Vereinen findet man den Brudernamen auch, doch m. W. nicht oft. Nach Act. 22, 5 und 28, 21 muß man annehmen, daß sich auch die Juden untereinander „Brüder" genannt haben; doch kann die Bezeichnung nicht von der Bedeutung gewesen sein wie bei den Christen. Weiter, wie der jüdische Lehrer seine Schüler „Kinder" bez. Söhne (und Töchter), sie ihn „Vater" nennen, so finden sich diese Bezeichnungen sehr häufig auch in dem Verhältnis der christlichen Apostel und Lehrer zu ihren Schülern (s. die zahlreichen Stellen bei Paulus, Barnabas etc.).

[2]) Näheres darüber und über die Bedeutung dieser Tatsache für die Mission s. im 3. Kapitel des 2. Buches.

[3]) Cf. Matth. 23, 8 (s. o.); 12, 48: Jesus spricht von den Jüngern: *ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.* Sie sind also nicht nur Brüder, sondern auch s e i n e Brüder. Aber diese Wendung — dem Paulus geläufig, s. Röm. 8, 29: *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* — ist später nicht mehr häufig. Doch nennt Tertullian sogar das Fleisch „Christi soror", s. de resurr. 9, vgl. auch de carne 7 fin.

[4]) Stoisch gerichtete Apologeten wie Tertullian beschränkten den Namen „Brüder" nicht auf die Glaubensgenossen, sondern bezogen ihn auf alle Menschen (Apol. 39): „Fratres etiam vestri sumus, iure naturae matris unius."

[5]) Im 3. Jahrhundert findet sich die Bezeichnung noch, aber etwas spärlicher, s. z. B. Hippolyt in den Philosoph., Acta Pionii 9. „Theoretisch" bestand natürlich der Name noch lange, s. z. B. Lactant., Div. inst. V, 15: „nec alia causa est cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus." Augustin, ep. 23, 1: „non te latet praeceptum esse nobis divinitus, ut etiam eis qui negant se fratres nostros esse dicamus: Fratres nostri estis."

[6]) Sie nennen sich aber auch untereinander bereits im 3. Jahrhundert „dominus".

[7]) Mit besonderer Freude berichtet Eusebius (Vita Const. III, 24), daß

aber Konfessoren durften Geistliche, selbst Bischöfe, als Brüder anreden (s. Cypr. ep. 53)[1].

Weil sich die Christen im apostolischen Zeitalter als „Heilige“ und als „Brüder“ und in diesem Sinn als das wahre Israel und zugleich als Neuschöpfung Gottes wußten[2], so bedurften sie einer solennen Bezeichnung, in welcher ihre geschlossene, gottgesetzte Natur und Einheit hervortrat. „*Ἀδελφότης*“ (s. o.) reichte hier nicht aus; der Name, den man wählte, war *ἐκκλησία (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)*. Es war ein meisterhafter Griff; nicht dem Apostel Paulus verdankt man ihn, aber auch nicht schon Jesus selbst, sondern den palästinensischen Gemeinden (die sich also als קָהָל bezeichnet haben)[3]. Das Wort ist ursprünglich gewiß Gesamtbezeichnung gewesen[4] — der feierlichste Ausdruck, den das Judentum für seine gottesdienstliche Gesamtheit brauchte, wurde übernommen[5] —; er ist aber sehr frühe auf die einzelnen Gemeinden und wiederum auf die gottesdienstliche Zusammenkunft der Gemeinde übertragen worden. Dieser vielseitige Gebrauch zusammen mit der religiösen Färbung — „die von Gott berufene Gemeinde“ — und der Möglichkeit der Personifizierung ließ den Begriff und das Wort rasch in den Vordergrund treten[6]. Eben weil man diese Bezeichnung

---

der dreimalselige Kaiser in seinen zahlreichen Schreiben an Bischöfe und an die christlichen Bevölkerungen sie mit „*ἀδελφοὶ καὶ συνθεράποντες*“ angeredet habe.

[1]) Die allmähliche Einschränkung des Brudernamens auf den Klerus und die Konfessoren ist der sicherste Gradmesser für die fortschreitende Entrechtung der Gemeinden.

[2]) Über die Bezeichnungen „Neues Volk“ und „Drittes Geschlecht“ s. das 6. Kapitel des 2. Buches.

[3]) Paulus hat ihn augenscheinlich schon vorgefunden; bereits die Christengemeinden in Jerusalem und Judäa nannten sich *ἐκκλησίαι* (Gal. 1, 22). Jesus hat den Begriff nicht geprägt; nur Matth. 16, 18 und 18, 17 ist das Wort als aus seinem Munde stammend überliefert, aber beide Stellen sind kritisch mehr als verdächtig (s. Holtzmann z. d. St.). Dazu kommt, daß das, was wir von seiner Predigt wissen, die Möglichkeit nahezu ausschließt, er habe an die Schöpfung einer besonderen *ἐκκλησία* gedacht (s. Matth. 16, 18) oder gar schon die Existenz mehrerer *ἐκκλησίαι* (so Matth. 18, 17) ins Auge gefaßt.

[4]) Das kann man noch dem paulinischen Sprachgebrauch entnehmen; außerdem ist bei solchen Worten die spezialisierende Anwendung immer das Spätere. *Οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* = Christen findet sich zuerst Act. 12, 1.

[5]) קָהָל (in der LXX in der Regel mit *ἐκκλησία* übersetzt) ist die Gemeinde in ihrer Beziehung zu Gott und ist daher feierlicher als das mehr profane עֵדָה (welches von den LXX stets mit *συναγωγή* übersetzt worden ist). Die Rezeption von *ἐκκλησία* ist also ebenso zu verstehen wie die von „Israel“, „Samen Abrahams“ usw. Im praktischen Gebrauch trat bei den Juden *ἐκκλησία* weit hinter *συναγωγή* zurück, und das war für die Christen sehr günstig.

[6]) Verwandt mit dem Begriff „*ἡ ἐκκλησία*“ ist die auch nicht selten

besaß, war es unnötig, das Wort „Synagoge“ zu übernehmen[1]. Dadurch, daß man es nicht übernahm, hoben sich die Christen auch terminologisch scharf vom Judentum und seinen religiösen Versammlungen ab, nachdem die innere Trennung eingetreten war. Als „Kirche“ und als „Kirchen“ haben die Heidenchristen die neue Religion von Anfang an kennen gelernt. Ein autoritatives Element war ursprünglich damit nicht gegeben; aber jede geistige Größe, die sich als ideal-reale Gemeinschaft gibt, birgt ein solches von Anfang an in sich: sie hat ihre Ordnungen und Überlieferungen, ihre besonderen Kräfte und Organisation; diese sind autoritativ; dazu: sie selbst trägt den einzelnen und versichert ihm zugleich den Inhalt, den sie bezeugt. So lesen wir schon im I. Timotheusbrief (3, 15): *οἶκος θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.* „Ecclesia mater“ findet sich in der Literatur des 2. Jahrhunderts öfter. Den vollen Ausdruck braucht Tertullian (ad mart. 1): „Domina mater ecclesia.“ Am wichtigsten aber war, daß *ἐκκλησία* nicht nur als eine irdische, sondern in erster Linie als eine himmlische, transzendente Größe gefaßt wurde[2]. Wer zur *ἐκκλησία* gehörte, der hatte kein Bürgerrecht mehr auf Erden[3], dafür aber ein sicheres Bürgerrecht im Himmel. Diese transzendente Bedeutung des Wortes ist noch im 2. Jahrhundert höchst lebendig gewesen, aber im 3. trat sie mehr und mehr zurück[4].

---

sich findende Bezeichnung *„ὁ λαός“* (im Gegensatz zu *„τὰ ἔθνη“*); sie ist natürlich auch alttestamentlich bedingt.

[1]) Über den Gebrauch dieses Wortes bei den Christen s. meine Anmerkung zu Hermas, Mand. 11. Man scheute das Wort nicht ängstlich (selbst Marcioniten haben es für ihr Versammlungsgebäude gebraucht), aber technisch ist es, ein paar Fälle ausgenommen, nie geworden. Dagegen heißt es Epiphan. haer. 30, 18 von den Judenchristen: *πρεσβυτέρους οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους. συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν· τῷ Χριστῷ δὲ ὀνόματι μόνον σεμνύνονται.* Ob die Judenchristen wirklich den Namen קָהָל *(ἐκκλησία)* verworfen haben, darf man dennoch bezweifeln; daß sie ihre Versammlungen und Versammlungsorte *συναγωγαί* genannt haben, ist anzunehmen.

[2]) Die Ekklesia ist im Himmel, sie ist vor der Welt geschaffen, sie ist die Eva des himmlischen Adam, sie ist die Braut Christi, sie ist gewissermaßen Christus selbst. Diese paulinischen Gedanken sind nicht vergessen worden. Im Hermas, bei Papias, im II. Clemensbrief, bei Clemens Alex. etc. finden sie sich. Tertullian schreibt (de paenit. 10): „In uno et altero Christus est, ecclesia vero Christus. ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras.“

[3]) Die Selbstbezeichnung der Christen als „Fremdlinge und Paröken“ ist im 1. Jahrhundert nahezu technisch geworden (s. die Briefe des Paulus, I Pet. und Hebräerbrief); wirklich technisch aber wurde *παροικία* (und *παροικεῖν*) zur Bezeichnung der einzelnen in der Welt lebenden Gemeinden (zur Sache vgl. auch Hermas, Similit. I).

[4]) Das Wort „secta“ wird bis tief in das 3. Jahrhundert hinein (s. den

Zu der Bezeichnung „ἐκκλησία“ trat im Laufe des 2. Jahrhunderts das Attribut „katholisch“ (neben das Attribut „heilig“). In diesem Prädikat liegt an sich kein Moment, welches eine Verweltlichung der Kirche bedeutet. „Katholisch“ heißt ursprünglich die Christenheit in ihrer Gesamtheit im Gegensatz zu den einzelnen Gemeinden *(ἐκκλησία καθολική = πᾶσα ἡ ἐκκλησία)*. Somit sind die Begriffe „alle Gemeinden“ und „die allgemeine Kirche“ identisch. Ein dogmatisches Element lag aber insofern von Anfang an in dem Begriff der allgemeinen Kirche, als man sich vorstellte, daß sie durch die Apostel über die ganze Erde hin verbreitet worden sei, womit die Überzeugung gegeben war, daß nur das wahr sein könne, aber auch sicher wahr sei, was sich überall in der Kirche fände. Somit galten die Begriffe „die ganze Christenheit“, die „über den Erdkreis verbreitete Christenheit“ und „die wahre Kirche“ schon frühe für identisch. Dadurch wurde der Begriff „katholisch“ zu einem prägnanten und hat schließlich einen dogmatischen und politischen Inhalt erhalten. Da dies eingetreten ist, so ist es nicht unzweckmäßig, von vorkatholischem und katholischem Christentum zu sprechen. Der Ausdruck „katholische Kirche“ kommt zuerst bei Ignatius vor (Smyrn. 8, 2): *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία,* aber es ist hier noch nicht Bezeichnung eines neuen Begriffs der Kirche, in welchem sie als empirische und autoritative Gemeinschaft vorgestellt ist. In dem Martyr. Polyc. inscr.; 16, 2; 19, 2 ist das Wort vielleicht interpoliert (hier ist nämlich katholisch = rechtgläubig: *ἡ ἐν Σμύρνῃ καθολικὴ ἐκκλησία*). Aus Iren. III, 15, 2 („Valentiniani eos qui sunt ab ecclesia ‚communes‘ et ‚ecclesiasticos‘ dicunt“) folgt, daß zu seiner Zeit die Valentinianer die rechtgläubigen Christen „Katholiken“ und „Ecclesiastiker“ genannt haben[1]. Irenäus selbst braucht das Wort noch nicht; er hat aber die Sache (s. I, 10, 2; II, 9, 1 etc.; ähnlich Serapion bei Euseb., h. e. V, 19: *πᾶσα ἡ ἐν κόσμῳ ἀδελφότης*). Als Bezeichnung der rechtgläubigen, sichtbaren Kirche findet sich *καθολικός* — nach dem Mart. Polycarpi — im

Sprachgebrauch des Cyprian) unbefangen von den Christen selbst zur Bezeichnung ihrer Gemeinschaft gebraucht. Es ist aber natürlich nicht technisch, sondern ganz neutral.

[1]) *Ἐκκλησιαστικοί* war aber auch im 3. Jahrhundert eine Selbstbezeichnung der rechtgläubigen Christen gegenüber den Häretikern. Das geht aus den Werken des Origenes hervor; s. Hom. in Luc. XVI t. 5 p. 143: „ego quia opto esse ecclesiasticus et non ab haeresiarcha aliquo, sed a Christi vocabulo nuncupari“, cf. auch Hom. in Jesaj. VII t. 13 p. 291; Hom. in Ezech. II, 2 t. 14 p. 34: „dicor ecclesiasticus“; Hom. in Ezech. III, 4 t. 14 p. 47: „ecclesiastici“ [im Gegensatz zu Valentinianern und Basilidianern]; Hom. Ezech. VI, 8 t. 14 p. 90, cf. 120 etc. etc.

Muratorischen Fragment (hier schon „catholica“ ohne „ecclesia“, wie später im Abendland häufig), beim antimontanistischen Anonymus (Euseb., h. e. V, 16, 9), bei Tertullian (z. B. de praescr. 26. 30; adv. Marc. IV, 4; III, 22), Clemens Alex. (Strom. VII, 17, 106 f.), Hippolyt (Philos. IX, 12); Mart. Pionii 2. 9. 13. 19), Cornelius papa (bei Cypr., ep. 49, 2), Cyprian. Der Ausdruck „catholica traditio“ bei Tertull., de monog. 2, „fides catholica“ bei Cyprian ep. 25, *κανὼν καθολικός* im Mart. Polyc. rec. Mosq. fin. und Cypr. ep. 70, 1, „catholica fides et religio“ im Mart. Pionii 18. Sonst kommt das Wort noch in verschiedenen Verbindungen in der altchristlichen Literatur vor. In abendländische Symbole ist der Zusatz „catholica“ erst verhältnismäßig spät, d. h. frühestens im 3. Jahrhundert, gedrungen; im alten römischen Symbol fehlt er. —

Wir kommen zum Namen „Christen“. Er ist der Hauptname geworden. Ihn brauchte die römische Obrigkeit sicher seit der Zeit des Trajan (Plinius: „cognitiones de Christianis“, Reskripte), wahrscheinlich schon 40—50 Jahre früher (I Pet. 4, 16; Tacitus); unter diesem Namen waren die Anhänger der neuen Religion im Volke bekannt (Tacitus; auch die berühmte Suetonstelle ist hierher zu ziehen).

Lucas hat uns mitgeteilt, wo der Name entstanden ist. Nachdem er die Gründung der (heidenchristlichen) Gemeinde in Antiochien erzählt hat, fährt er fort (11, 26): *χρηματίσαι πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς [Χρηστιανούς]*. Die Annahme ist nicht notwendig, der Name sei sofort nach der Stiftung aufgekommen; aber einen langen Zeitraum zwischen ihr und der Namengebung wird man nicht annehmen dürfen[1]. Lucas sagt nicht, wer den Namen gegeben hat, aber er deutet es doch hinlänglich an[2]. Nicht die Christen selbst haben ihn sich gegeben —

[1]) Die Zweifel, die Baur und Lipsius gegen die Nachricht der Apostelgeschichte erhoben haben, sind m. E. nicht schwerwiegend. Allerdings sind die Adjektivbildungen auf „*-ιανός*“ lateinische und zwar spätlateinische Bildungen (in der Grammatik von Kühner-Blaß werden sie gar nicht erwähnt). Allein sie müssen durch den Verkehr bereits im 1. Jahrhundert auch in die griechische Vulgärsprache gedrungen sein. Im Neuen Testament liest man *Ἡρωδιανοί* (Marc. 3, 6; 12, 13; Matth. 22, 16), Justin schreibt Dial. 35: *Μαρκιανοί, Οὐαλεντινιανοί, Βασιλιδιανοί, Σατορνιλιανοί*, und ähnliche Bildungen finden sich dann häufig. Will man sehr vorsichtig sein, so mag man annehmen, daß der Name von römischen Richtern in Antiochien zuerst geprägt worden und dann ins Volk übergegangen ist. Daß die Christen selbst lange gezögert haben, sich „Christen“ zu nennen, ist doch nichts weniger als auffallend und kann daher nicht gegen den frühen Ursprung des Wortes angeführt werden.

[2]) Daß er nicht deutlicher mit der Sprache herausrückt, hat vielleicht darin seinen Grund, daß der heidnische Ursprung des Namens ihm unbequem ist; doch ist diese Annahme nicht notwendig.

Lucas hätte sonst nicht *χρηματίσαι* gesagt —; sie können ihn sich aber auch nicht selbst gegeben haben; denn das verbietet die sachlich unzutreffende Bildung. Eben deshalb kann er auch nicht von den Juden stammen; nur bei Heiden kann die Bezeichnung aufgekommen sein. Sie haben gehört, daß ein Mann namens „Christus" [Chrestus] der Herr und Meister der neuen Sekte sei und haben darnach — als wäre Christus ein Eigenname — das Wort gebildet[1], wie sie von „Herodiani", „Marciani" usw. sprachen[2]. Auch die Existenz einer Jesus-gläubigen Gemeinde aus den Heiden setzt der Name voraus; denn solange nur Juden in Antiochien Jesus-gläubig waren, lag für die Heiden kaum ein Grund vor, eine innerjüdische Bewegung mit einem besonderen Namen zu bezeichnen. „Christiani" ist der Name der Heidenchristen[3]. Die Christen haben zunächst den Namen nicht adoptiert; er fehlt

---

[1]) Daß sie von Anfang an gemeint haben, der Name sei „Chrestus" zu schreiben (nicht Christus), ist möglich — im 2. Jahrhundert ist diese falsche Meinung bei den Gegnern der Christen allgemein verbreitet, s. Justin, Apol. I, 4; Theophil. ad Autol. I, 1; Tertull., Apol. 3; Lactant., Inst. IV, 7, 5; auch Sueton, Claud. 25 und Tacitus (s. unten) —; aber notwendig ist die Annahme nicht. Allerdings besaßen die Heiden einen ziemlich gebräuchlichen Eigennamen „Chrestus" (aber keinen Namen „Christus") und konnten daher von Anfang an meinen, ein Mann dieses Namens sei der Stifter der Sekte.

[2]) Demgemäß heißt „Christiani" nichts anderes als Zugehörige zu einem Mann namens Christus. Aristides, Apol. 2: *οἱ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Anders ist der Name bei Eusebius (Demonstr. I, 5) erklärt: „Wie wir *Χριστιανοί* heißen, so hießen im alten Bund die Freunde Gottes *Χριστοί*." Das ist natürlich unrichtig. Justin schreibt (Dial. 63): *καὶ ὅτι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν, ὡς οὖσι μιᾷ ψυχῇ ἐν μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὡς θυγατρί, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ γενομένῃ καὶ μετασχούσῃ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ — Χριστιανοὶ γὰρ πάντες καλούμεθα — [εἴρηται], ὁμοίως φανερῶς οἱ λόγοι κηρύσσουσι κτλ.* Trypho erwidert (c. 64): *ἔστω ὑμῖν, τῶν ἐξ ἐθνῶν, κύριος καὶ Χριστὸς καὶ θεὸς γνωριζόμενος, ὡς αἱ γραφαὶ σημαίνουσιν, οἵτινες καὶ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ Χριστιανοὶ καλεῖσθαι πάντες ἐσχήκατε· ἡμεῖς δέ, τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον ποιήσαντος λατρευταὶ ὄντες, οὐ δεόμεθα τῆς ὁμολογίας αὐτοῦ οὐδὲ τῆς προσκυνήσεως.* Origenes, Hom. in Luc. 16 t. 5 p. 143: „Opto a Christi vocabulo nuncupari et habere nomen quod benedicitur super terram, et cupio tam opere quam sensu et esse et dici Christianus."

[3]) Judenchristen sind zunächst und wahrscheinlich lange Zeit hindurch mit diesem Namen niemals genannt worden. Ich kenne ein bisher nicht publiziertes altchristliches Fragment, in welchem sich der Ausdruck *Χριστιανοί τε καὶ Ἰουδαῖοι Χριστὸν ὁμολογοῦντες* findet (Lietzmann, Gött. Gel. Anz. Nr. 6 S. 483, vergleicht dazu den Zauberspruch bei Dieterich, Abraxas S. 138: *ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ Ἑβραίων Ἰησοῦ*). Ob Aristo von Pella in seinem Dialog die Bezeichnung für Jason „Hebraeus Christianus" selbst gebraucht oder der lateinische Übersetzer sie eingeführt habe, weiß man nicht. Auch im ersteren Fall läge hier keine Instanz gegen die Annahme vor, daß „Christiani" zunächst eine Bezeichnung für die Heidenchristen gewesen ist.

bei Paulus ganz; er fehlt im Neuen Testament als Selbstbezeichnung der Christen; denn in den beiden einzigen Fällen, in denen er sich hier findet, ist er dem Munde der Gegner entnommen[1]. Vergebens sucht man ihn auch bei allen sog. apostolischen Vätern, mit Ausnahme des Ignatius, bei dem er ganz geläufig ist[2]. Das ist eine schöne Bestätigung der Apostelgeschichte; denn Ignatius ist Antiochener[3]. In Antiochien also ist der Name nicht nur entstanden, sondern er ist dort auch u. W. zuerst zur Selbstbezeichnung der Christenheit geworden. Wahrscheinlich aber hatten ihn z. Z. Trajans auch die kleinasiatischen Christen schon seit längerer Zeit rezipiert. Allgemeine Rezeption ist erst seit dem Ende der Regierung Hadrians und der des Pius nachweisbar. Tertullian aber behandelt den Namen bereits so, als hätten die Christen ihn sich selbst gegeben[4].

Schließlich noch ein Wort zur Tacitusstelle (Annal. XV, 44). Daß die von ihm erwähnte Verfolgung wirklich eine Christenverfolgung (keine Judenverfolgung) war, ist gewiß; nur daran könnte man zweifeln, ob nicht der Gebrauch des Wortes „Christiani“ („quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat“) ein Hysteron-Proteron ist. Allein auch dieser Zweifel scheint mir ungerechtfertigt. Sind die Christen etwa um die Jahre 40—45 in Antiochien so genannt worden, so ist nicht abzusehen, warum der Name nicht im Jahre 64 in Rom bekannt gewesen sein kann, auch wenn ihn die Christen nicht selbst verbreiteten, sondern er nur wie ein Schatten mit ihnen ging. Auch sagt Tacitus (bez. seine Quelle) nicht, daß der Name eine Selbstbezeichnung sei, sondern er sagt ausdrücklich das Gegenteil: das Volk nennt sie so. Die Mitteilung des Tacitus schien aber insofern bisher nicht ganz verständlich, als er zuerst die Erfindung der Bezeichnung „Christiani“ dem „Volke“ zuschreibt, dann aber selbst fortfährt und berichtet, der „autor nominis“ sei Christus. Ist dem so, dann hat das „Volk“ doch etwas sehr Selbstverständliches getan, indem es die Anhänger des Christus „Christen“ nannte! Warum markiert also Tacitus die Bezeichnung „Christen“ als eine appellatio vulgi?

---

[1]) I Petr. 4, 16: *μή τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης .... εἰ δὲ ὡς Χριστιανός*, also handelt es sich hier um offizielle tituli criminum. Act. 26, 28 sagt Agrippa: *ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι*.

[2]) Ignatius braucht ihn sogar als Adjektiv (Trall. 6: *χριστιανὴ τροφή*) und bildet das neue Wort *Χριστιανισμός* (Magn. 10; Röm. 3; Philad. 6).

[3]) Auch Lucas ist wahrscheinlich Antiochener von Geburt gewesen (s. d. alte Argumentum zum Ev. und Eusebius); ebendaher weiß er von dem Ursprung des Namens.

[4]) Apol. 3: „Quid novi, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectatoribus suis inducit? nonne philosophi de autoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici?“

Um das Rätsel zu lösen, habe ich früher daran gedacht, das Volk habe die Christen in einem obscönen oder verächtlichen Sinn so genannt (ich erinnerte mich an „crista", bez. auch an das m. W. nur einmal bei Arnobius II, 38 vorkommende „panchristarii"; „quid fullones", heißt es dort, „lanarios, phrygiones, cocos, panchristarios, muliones, lenones, lanios, meretrices?"), und dies habe Tacitus andeuten wollen, dabei aber selbst den wahren Ursprung des Wortes aufdeckend. Allein diese Annahme war prekär. Durch eine neue Vergleichung der Tacitus-Handschrift (s. G. Andresen, Wochenschr. f. klassische Philol., 1902, Nr. 28, Kol. 780 f.) ist das Rätsel m. E. gelöst. In der Handschrift hat, wie ich mich selbst nach dem Faksimile überzeugt habe, ursprünglich „Chrestianos" gestanden und erst nachträglich ist das Wort korrigiert worden (dagegen ist gleich darauf „Christus", nicht „Chrestus" geschrieben). Nun ist alles klar. Tacitus sagt, das Volk nenne diese Sekte „Chrestiani"; er aber — auf besseres Wissen gestützt, wie ja auch Plinius „Christiani" schreibt — korrigiert stillschweigend diese Bezeichnung, indem er den „autor nominis" richtig „Christus" nennt. Übrigens hat Blaß die neue Lesung in der Tacitusstelle schon im voraus konjiziert, und er hat Recht bekommen. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß das „appellabat" auffallend ist. Warum schrieb Tacitus nicht „appellat"? Wollte er andeuten, daß man jetzt allgemein über den Ursprung des Namens aufgeklärt sei[1]?

Noch ist eines Namens zu gedenken, der freilich niemals wirklich technisch, aber sozusagen halbtechnisch geworden ist: *στρατιώτης Χριστοῦ* (miles Christi)[2]. Bereits dem Paulus ist das Bild so geläufig gewesen, daß er es in den verschiedensten Wendungen gebraucht; man vergleiche die großen Schilderungen II Cor. 10, 3—6 *(στρατευόμεθα — τὰ ὅπλα τῆς στρατείας — πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων — λογισμοὺς καθαιροῦντες — αἰχμαλωτίζοντες)* und die ausgeführten Bilder Ephes. 6, 10—18, ferner auch I Thess. 5, 8 und

[1]) Lietzmann (Gött. Gel. Anz. 1905 Nr. 6 S. 488) hält die oben gegebene Erklärung für zu künstlich: „Tacitus will nur sagen ‚Nero bestrafte die sogenannten Christiani, qui per flagitia invisi erant', aber in seiner Manier zieht er das zu einem Satze zusammen, wodurch das für ‚erant' richtige Tempus auf das weniger geeignete ‚appellabat' übertragen wird. Daran knüpft sich dann ganz natürlich eine historische Bemerkung über Herkunft und Art der erwähnten Sekte." Aber sollte das Zusammentreffen eines „weniger geeigneten" Tempus mit dem Wechsel von „Chrestiani Christus" zufällig sein?

[2]) Nach dem Erscheinen der 1. Auflage dieses Werks habe ich ausführlicher über dieses Problem gehandelt in dem Büchlein: „Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten", 1905.

I Cor. 9, 7; II Cor. 11, 8; man beachte weiter, daß er seine Mitgefangenen „Mitkriegsgefangene“ nennt (Röm. 16, 7; Col. 4, 10; Philem. 23), seine Mitarbeiter „Mitsoldaten“ (Phil. 2, 25; Philem. 2). In den Pastoralbriefen treffen wir dasselbe Bild wieder (I Tim. 1, 18: *ἵνα στρατεύῃ τὴν καλὴν στρατείαν,* II Tim. 2, 3 f.: *συνκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χρ. Ἰ.· οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. ἐὰν δὲ ἀθλήσῃ τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ,* II Tim. 3, 6: *αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια).* Die beiden militärischen Grundsätze waren schon im 1. Jahrhundert für die Apostel und Missionare festgestellt: (1) sie haben Anspruch ihren Lebensunterhalt („Sold“) von anderen (den Bekehrten, den Gemeinden) zu empfangen, (2) sie dürfen sich nicht in die bürgerlichen Geschäfte verflechten. Das Bild ist seitdem in der Kirche nicht mehr untergegangen[1] und hat sich namentlich bei den Lateinern (vor allem für die Märtyrer, aber auch für die Christen überhaupt) so fest eingebürgert[2], daß „milites Christi“ als Selbstbezeichnung der Christen bei ihnen fast technisch geworden ist; man vgl. die Schriften Tertullians und vor allem den Briefwechsel Cyprians — es findet sich kaum ein Brief von ihm, der nicht die Christen als milites dei et Christi oder als milites Christi bezeichnet. Hier heißt auch Christus der „imperator“ der Christen[3]. Daß die Abendländer das Bild bevorzugten und in ihre festen Vorstellungen aufnahmen, kann man aus dem mehr

[1]) Man vgl. z. B. Ignat. ad Polyc. 9 (wo auch die lateinisch-technischen Ausdrücke sehr bemerkenswert): *ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε· μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ· τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα* [Schild], *ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία· τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν, ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσησθε* (cf. ad Smyrn. 1: *ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας*).

[2]) Schon der I. Clemensbrief ist hier sehr charakteristisch. Nicht nur braucht er militärische Bilder (z. B. c. 21: *μὴ λιποτακτεῖν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, cf. c. 28: *τῶν αὐτομολούντων ἀπ' αὐτοῦ*), sondern er stellt c. 37 das römische Militär den Christen als Muster und Vorbild auf: *Στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ· κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐείκτως, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα· οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.*

[3]) Cf. ep. 15, 1 (an die Märtyrer und Konfessoren): „nam cum omnes milites Christi custodire oportet praecepta imperatoris sui [ebenso Lactantius, Instit. VI, 8 und VII, 27], tunc vos magis praeceptis eius obtemperare plus convenit.“ Der Ausdruck „castra Christi“ ist Cyprian besonders geläufig; vgl. auch im Zusammenhang mit dem militärischen Bilde den Ausdruck „unitas sacramenti“ ep. 54, 1. Cf. Pseudoaugustin (Aug. Opp. V App. p. 150): „Milites Christi sumus et stipendium ab ipso donativumque percepimus.“ — Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß in der alten Christenheit das

aggressiven und zugleich aufs Praktische gerichteten Sinn derselben erklären. Unterstützt wurde die Einbürgerung durch den Umstand, daß im Abendland das Wort „sacramentum" (für jedes *μυστήριον*, aber auch für alles Heilige) sehr geläufig war, und daß speziell auch die Taufe bez. das Gelöbnis bei derselben „sacramentum" hieß. „Sacramentum" war aber ein militärisches Wort („Fahneneid"); somit empfanden sich alle abendländischen Christen auf Grund des Sakraments notwendig als Soldaten Christi (man vergleiche besonders Tertullians Schrift De corona milit.). Daß von hier aus das Aufkommen des Wortes „pagani" für die Heiden zu erklären ist, ist jüngst wahrscheinlich gemacht worden (Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift 1899 S. 28 ff.). Man kann nämlich nachweisen, daß das Wort schon im Gebrauch war (erste Jahre Valentinians I., s. Theodos. Cod. XVI, 2, 18), als die Entwicklung noch lange nicht so weit vorgeschritten war, daß man alle Nichtchristen als „Dörfler" bezeichnen konnte. Dann aber muß das Wort den auch sonst nachweisbaren Sinn „Zivilisten" haben im Gegensatz zu „milites". Die Nichtchristen sind Leute, die Gott bez. Christo den Fahneneid nicht geleistet, also am Sakrament nicht Anteil haben (Lactant.: „sacramentum ignorantes"), d. h. Zivilisten, also „pagani" [1].

---

christliche Kriegertum stets ein Bild geblieben ist (im stärksten Unterschied zum Islam). Nur Tertullian hat im Apologeticus mit dem Gedanken gespielt, die Christen könnten einmal gegen die Römer die Waffen erheben wie die Parther und Marcomannen. Aber eben nur gespielt hat er mit dem Gedanken; er weiß sehr wohl und sagt es, daß den Christen das „occidere" nicht erlaubt sei, sondern nur das „occidi".

[1]) Auf Tertull. de corona 11 („perpetiendum pro deo, quod aeque fides pagana condixit" .... „apud Jesum tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis", s. de pallio 4) darf man sich dafür, daß paganus = heidnisch sei, nicht berufen; denn hier bedeutet „fides pagana" nicht, wie man vermuten könnte, den heidnischen Glauben, sondern die Glaubenspflicht derer, die nicht dem Militärstande angehören, also der Zivilisten. Die gleichfolgende Ausführung macht das klar; aber sie zeigt auch, daß „paganus" als „Zivilist" ganz geläufig gewesen ist. In der Tat läßt sich das Wort in dieser Bedeutung schon bei Tacitus (an sieben Stellen) belegen. Diese Bedeutung ist sicherlich aus der Soldatensprache in den allgemeinen Sprachgebrauch im Laufe des 1. und 2. Jahrhunderts übergegangen. Die gewöhnliche Erklärung des Worts = Dörfler stützt man (so noch Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I S. 477) auf Ulfilas, der entsprechend das Wort „Heiden" (von Heide = der pagus) geprägt habe, ferner auf die späteren lateinischen Kirchenväter, die pagani als Dörfler erklären (s. z. B. Orosius, adv. paganos, praef. c. 9: „pagani alieni a civitate dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani vocantur"). Allein Wilh. Schulze (Berliner Akad. Sitzungsber. 1905, 6. Juli) ist der Meinung, daß das Wort „Heiden" bei Ulfilas nichts mit der „Heide" zu tun hat, sondern ein Fremdwort ist, nämlich = *ἔθνος*, das damals auch *ἔθνος* gesprochen worden sei, wie die Wiedergabe bei den Kopten und Armeniern beweise. Sollte diese Ableitung aber auch

Die Heiden haben die christlichen Selbstbezeichnungen, wie sie sie aus dem Munde der Christen hörten, zum Teil rezipiert[1], aber natürlich am häufigsten den von ihnen selbst geprägten Namen „Christen" gebraucht. Daneben finden sich Schimpf- und Spottnamen wie „Galiläer", „Eselsanbeter" (Tertull., Apol. 16, cf. Minucius), „Magier" (Acta Theclae, Tertull.), „Drittes Geschlecht", „copria"[2], „sarmaticii" und „semaxii"[3] (Tertull., Apol. 50).

Zu den „Namen" der Christen gehört auch die Behandlung der Frage, ob die einzelnen Christen sich selbst als Christen neue Namen gegeben haben bez. wie sich die Christen in den ersten drei

---

unrichtig sein, so kann doch weder Ulfilas noch einer der späteren Lateiner entscheiden, was paganus ursprünglich bedeutet hat. Sie kannten eben den ursprünglichen Sinn nicht mehr. Um das Jahr 360 — von der Inschrift CIL X, 2, 7112 sehe ich ab — können die nicht-christlichen Religionen noch nicht als „Bauernreligionen" bezeichnet worden sein. Jeder Zweifel wäre beseitigt, wenn die Aufschrift des sog. Carmen apolog. des Commodian (wie Gennadius, de vir. inl. 15 nahelegt) „Adversus paganos" gelautet hätte. Leider entbehrt das einzige uns erhaltene Manuskript des Titels. — Der Ursprung des militärischen Bildes liegt — bevor im Abendland das Wort „sacramentum" seine Folgen geltend machte — in dem großen Kampf, den jeder Christ mit dem Satan und den Dämonen zu kämpfen hat (Ephes. 6, 12: *οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*). Nachdem sich der Staat feindlich gegen die Christen gestellt hatte, ergab sich auch hier das Bild vom Soldatenstand und Kampf wie von selbst. Gott schaut auf seine Kriegerscharen herunter: „in congressione nominis sui desuper spectans volentes conprobat, adiuvat dimicantes, vincentes coronat etc." (Cypr., ep. 76, 4). Ausgeführte militärische Bilder fehlen nicht, vgl. z. B. den 77. an Cyprian gerichteten Brief (c. 2): „tu tuba canens dei milites caelestibus armis instructos ad congressionis proelium excitasti et in acie prima spiritali gladio diabolum interfecisti, agmina quoque fratrum hinc et inde verbis tuis composuisti, ut insidiae inimico undique tenderentur et cadavera ipsius publici hostis et nervi concisi calcarentur." Die africanischen Märtyrerakten sind angefüllt von militärischen Ausdrücken und Bildern, s. z. B. die Acta Saturnini et Dativi c. 15 (Ruinart, Acta Mart. p. 420). Daß die „milites" des Mithras auf die christlichen Vorstellungen vom Christenstand als einem Kriegerstand eingewirkt haben, läßt sich nicht nachweisen und ist auch nicht wahrscheinlich (bei Mithras sind die „milites" ja nur eine der sieben Stufen, und direkte Entlehnungen aus einem heidnischen Kult, die schon in ältester Zeit universal-kirchlich geworden wären, sind überhaupt nirgends anzunehmen). Dagegen ist es wahrscheinlich, daß Christen im Heere für sich dieselbe Behandlung und Rücksicht wünschten, die dort die Mithras-Verehrer genossen. So erklärt sich auch die Handlungsweise jenes Soldaten, die Tertullian in der Schrift De corona besprochen hat.

[1]) Celsus spricht z. B. von der Kirche bez. „der großen Kirche" (im Unterschied von den kleineren christlichen Sekten).

[2]) S. Commod., Carmen apolog. 612; Lactant. V, 1, 27.

[3]) Verhöhnung der Todesarten der Christen als Märtyrer.

Jahrhunderten zu den gebräuchlichen heidnischen Namen gestellt haben. Der Exkurs II, der diesem Kapitel angehängt ist, soll auf diese Fragen Antwort geben.

---

## Exkurs I.

### *Οἱ Φίλοι.*

Der Name *Φίλοι (οἰκεῖοι) τοῦ θεοῦ* („amici dei", „cari deo") wurde von den Christen nicht selten, wenn auch nicht eigentlich technisch, als Selbstbezeichnung gebraucht. Er geht auf das Prädikat Abrahams, der in der jüdischen Überlieferung „Freund Gottes" hieß, zurück [1] und besagte, daß jeder einzelne Christ — später freilich wurde die Bezeichnung vornehmlich auf die Märtyrer und Konfessoren angewendet — in demselben Verhältnis zu Gott stehe wie Abraham [2]. Nach zwei Stellen in den Evangelien hat Jesus seine Jünger seine „Freunde" genannt: aber diese Bezeichnung (bez. *οἱ γνώριμοι*) hat später nur selten nachgewirkt [3].

---

[1]) S. Jacob. 2, 23 mit den Noten der Ausleger. Auch die Propheten wurden manchmal so genannt, s. Hippol., Philos. X, 33: *δίκαιοι ἄνδρες γεγένηνται φίλοι θεοῦ· οὗτοι προφῆται κέκληνται.* Justin nennt die Propheten, die Verfasser der alttestamentlichen Schriften, *Χριστοῦ φίλοι* (Dial. c. Tryph. 8). Johannes der Täufer als *φίλος Ἰησοῦ*, Joh. 3, 29. Cf. Euseb., Demonst. I, 5.

[2]) Ephes. 2, 19: *οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλ' ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ.* Valentin (bei Clemens, Strom. VI, 6, 52): *λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν.* Clemens, Protrept. 12, 122: *εἰ κοινὰ τὰ φίλων, θεοφιλὴς δὲ ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ — καὶ γὰρ οὖν φίλος μεσιτεύοντος τοῦ λόγου — γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου.* Paedag. I, 3: *φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ* [um der Art der Schöpfung willen; also sind alle Menschen Freunde Gottes]. Origenes, de princ. I, 6, 4: „amici dei". Tertull., de poenit. 9: „cari dei" [die Märtyrer]; Cypr., ad Demetr. 12: „cari deo". Pseudoclemens, Recogn. I, 24: „Ex prima voluntate iterum voluntas; post haec mundus; ex mundo tempus; ex hoc hominum multitudo; ex multitudine electio amicorum, ex quorum unanimitate pacificum construitur dei regnum." Pseudocypr., De singul. cler. 27: „amici dei".

[3]) Luc. 12, 4: *λέγω ὑμῖν, τοῖς φίλοις μου.* Joh. 15, 13 ff.: *ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐντέλλομαι ὑμῖν. οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους . . . . ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν.* Daher die Jünger als *γνώριμοι* Jesu (Clemens, Paedag. I, 5 init. Iren. IV, 13, 4: „In eo quod amicos dei dicit suos discipulos, manifeste ostendit, se esse verbum dei, quem et Abraham . . . sequens amicus factus est dei . . . quoniam amicitia dei *συγχωρητική ἐστι τῆς ἀθανασίας τοῖς ἐπιλαβοῦσιν αὐτήν*"). Ein apokryphes Herrnwort sind vielleicht die von Clemens (Quis dives 33) zitierten Worte: *δώσω οὐ μόνον τοῖς φίλοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τῶν φίλων,* doch ist die Herkunft des Satzes nicht sicher (s. Jülicher, Theol. Lit. Ztg. 1894 Nr. 1).

Zu unterscheiden von dem Ausdruck „φίλοι τοῦ θεοῦ (Χριστοῦ)“ ist der andere „οἱ φίλοι“. Haben sich die Christen auch als „die Freunde“ untereinander bezeichnet? Man weiß, welche Bedeutung die Freundschaft in den griechischen Philosophenschulen gewonnen hatte. Niemand hat über sie edler und wärmer gesprochen als Aristoteles; nirgendwo ist sie lebendiger verwirklicht worden als in den Schulen der Pythagoreer und Epicureer, und wenn jene sogar bis zur Gütergemeinschaft fortschritten, so hat der Samier sie noch übertroffen durch die Anweisung: *μὴ κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας εἰς τὸ κοινόν· ἀπιστούντων γὰρ τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων, οὐδὲ φίλων.* An dem Verkehr des Socrates mit seinen Schülern, die zugleich seine Freunde waren, besaß man ein fortwirkendes Vorbild: wie er mit ihnen gelebt hat, wie er bis zur Todesstunde aufgeschlossen und tätig für sie geblieben war, wie alle Erkenntnis, die er sie lehrte, sie als Freundeswort ergriffen hat, blieb unvergeßlich. Die auf die Bedürfnislosigkeit des vollkommenen Weisen gestellte Ethik der Stoa ließ zwar keinen Raum für die Freundschaft; aber, wie so oft, durchbrach auch hier der Stoiker die Theorie seiner Schule: Seneca ist nicht der einzige unter den stoischen Moralisten gewesen, der die Freundschaft verherrlicht, ihre sittliche Notwendigkeit nachgewiesen hat. Kein Wunder, daß sich die Epicureer, wie vor ihnen schon die Pythagoreer, einfach „die Freunde“ genannt haben. Es war der schlichteste und zugleich tiefste Ausdruck für die innere Lebensgemeinschaft, in die man sich durch den Eintritt in den Schulverband versetzt wußte. Mochte man an die gemeinsame Verehrung des Meisters oder an die Gemeinschaft der Gesinnung und der Bestrebungen oder an die Hilfeleistung denken, die man den Genossen schuldig war — die Bezeichnung „die Freunde“ deckte alle diese Begriffe.

Man sollte denken, daß sich auch die Christen „die Freunde“ genannt haben; allein kaum ein Ansatz findet sich dafür. In einem der „Wirstücke“ der Apostelgeschichte (27, 3) heißt es, es sei dem gefangenen Paulus gestattet worden *πρὸς τοὺς φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν.* Wahrscheinlich bedeutet hier *οἱ φίλοι* nicht spezielle Freunde des Apostels, sondern Christen überhaupt (die sonst in der Apostelgesch. stets *οἱ ἀδελφοί* heißen). Dies ist aber auch die einzige Stelle in der ältesten Literatur, die angeführt werden kann — der klassisch gebildete Lucas hat sich einmal die klassische Bezeichnung zu wählen erlaubt. In III Joh. 15 *(ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι· ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα)* sind mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht alle Christen in Ephesus und am Ort des Adressaten, sondern spezielle Freunde gemeint. Augenscheinlich hat sich die naheliegende Bezeichnung

*οἱ φίλοι* in der großen Kirche nicht eingebürgert, weil man eine noch innigere und wärmere bevorzugte: *οἱ ἀδελφοί* (s. o. S. 340 ff.). In gnostischen Kreisen dagegen, die stärker unter dem Einflusse der griechischen Philosophie standen, scheint die Bezeichnung „*οἱ φίλοι*" im 2. Jahrhundert nicht gefehlt zu haben. So hat Valentin eine Homilie geschrieben *περὶ φίλων* (s. Clemens, Strom. VI, 6, 52), Epiphanes, der Sohn des Carpocrates, gründete einen christlichen kommunistischen Verein nach dem Vorbild der Pythagoreer und vielleicht auch nach dem Vorbild der epicureischen Schulorganisation (Clemens, Strom. III, 5—9), und in der wahrscheinlich gnostischen Abercius-Inschrift heißt es, daß der Glaube überall den Fisch *(τοῖς) φίλοις* als Nahrung dargeboten habe. Clemens Alex. würde auch nichts gegen die Bezeichnung des Kreises der wahren Gnostiker als „Freunde" eingewendet haben. Von ihm stammt das schöne Wort (Quis dives 32): *Οὐ μὴ οὐδ' εἶπεν ὁ κύριος* (Luc. 19, 6) *Δός, ἢ Παράσχες, ἢ Εὐεργέτησον, ἢ Βοήθησον· Φίλον δὲ ποίησαι· ὁ δὲ φίλος οὐκ ἐκ μιᾶς δόσεως γίνεται, ἀλλ' ἐξ ὅλης ἀναπαύσεως καὶ συνουσίας μακρᾶς.*

---

## Exkurs II.

## Die Rufnamen der Christen.

Reichen die biblischen Rufnamen schon in die drei ersten Jahrhunderte zurück? Die Antwort auf diese Frage umschließt einige lehrreiche Beobachtungen.

Schlagen wir die ältesten Synodalakten auf, die wir besitzen, die Akten einer nordafricanischen Synode vom Jahre 256 (in den Werken Cyprians). Siebenundachtzig Bischöfe haben hier ihr Votum abgegeben. Unter den siebenundachtzig Namen, von denen die Mehrzahl lateinisch, eine beträchtliche Anzahl griechisch ist, findet sich kein einziger alttestamentlicher Name, und nur zwei neutestamentliche, nämlich Petrus (Nr. 72) und Paulus (Nr. 47). Man brauchte also in der Mitte des dritten Jahrhunderts in Nordafrica noch ganz unbefangen die alten heidnischen Namen; das Bedürfnis, sich christliche Namen zu geben, regte sich kaum noch. So finden wir es auch in allen andern Gebieten der Christenheit: Inschriften und Schriftwerke bezeugen es, daß die Christen bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts in Ost und West ausschließlich oder fast ausschließlich die alten heidnischen Namen ihrer Gegend gebraucht haben, ja sehr häufig Namen aus der

heidnischen Mythologie und der Mantik. Apollinaris, Apollonius, Heraclius, Saturninus, Mercurius, Bacchylus, Bacchylides, Serapion, Satyrus, Aphrodisius, Dionysius, Hermas, Origenes usw., ferner Faustus, Felix, Felicissimus finden sich als Namen von Christen. „Die Märtyrer starben, weil sie sich weigerten, den Göttern zu opfern, deren Namen sie trugen!"

Merkwürdig — die älteste Kirche tilgte in ihrer Mitte alle Vielgötterei aus und verbannte die heidnische Mythologie als teuflisch, sie lebte mit den Gestalten der Bibel und von ihren Sprüchen; aber sie brauchte unbefangen die bisher üblichen heidnischen Namen! Das Problem wird noch größer, wenn man bedenkt, daß in der Bibel selbst Beispiele für Umnennungen zu finden sind [1], daß Zunamen und Namensänderungen im römischen Reich häufig vorkamen, ja von Kaiser Caracalla im Jahre 212 allen Freien gesetzlich gestattet wurden, und daß der Name im Altertum von den meisten keineswegs als etwas Gleichgültiges angesehen worden ist.

Man kann geneigt sein, diese Gleichgültigkeit gegen die Namen bei den ältesten Christen auf verschiedene Gründe zurückzuführen. Man kann darauf verweisen, daß eine Reihe heidnischer Namen von der frühesten Zeit dadurch gleichsam geheiligt sein mußte, daß sie von hervorragenden Christen getragen worden waren. Man kann ferner daran erinnern, daß die Christen sehr früh in die Lage gekommen sind, energisch darauf hinzuweisen, daß Namen etwas Indifferentes sind. Wurden sie doch seit Trajan auf den bloßen Namen „Christ" hin verurteilt, ohne daß man eine Untersuchung darüber für nötig hielt, ob sie auch wirklich etwas Schlimmes getan hätten. Demgegenüber haben die christlichen Apologeten Justin, Athenagoras und Tertullian betont, daß der Name ein hohles Gefäß sei, daß es eine „Klage gegen Wörter" vernünftigerweise nicht geben dürfe, doch — fügt Tertullian hinzu — außer wenn der Name barbarisch lautet oder unglückbedeutend ist oder einen Schimpf oder eine Unanständigkeit enthält. „Unglück bedeutend" — aber bedeuteten „dämonische" Namen wie Saturnin, Serapion, Apollonius, Aphrodisius im Sinne der Christen kein Unglück, und legten umgekehrt die Christen nicht selbst dem W o r t l a u t gewisser Formeln, ähnlich wie die Heiden, eine heilsame Kraft bei, z. B. dem Aussprechen des Jesusnamens beim Exorzismus und sonst? Also von hier aus läßt sich die Gleich-

[1]) So heißt es in den Evangelien, Jesus habe den Simon „Kephas" und die Söhne Zebedäi „Boanerges" genannt. In der Apostelgeschichte (4, 36) liest man, daß die Apostel einen Mann namens Joseph „Barnabas" genannt haben (nicht hierher gehört Saulus Paulus).

gültigkeit der Christen gegen mythologische Rufnamen doch nicht verständlich machen? Aber wie ist sie dann zu erklären?

Es gibt auf diese Frage schwerlich eine andere Antwort als die, daß die allgemeine Sitte der Welt, in der man lebte, zunächst stärker gewesen ist als jede Reflexion. Das Argument gegen neue Namen: „Ist doch niemand in deiner Freundschaft, der also heiße (Luc. 1, 61)", ist zu allen Zeiten eine Macht gewesen. Sodann — man behielt die Namen bei, wie man vieles Weltliche tragen und ertragen mußte, solange man noch in dieser Welt war. Es lohnte sich auch nicht, den Namen, mit dem man sich vorfand, zu korrigieren. Hatte doch jeder, mochte er nun Apollonius oder Serapion heißen, durch die Taufe, ja schon als Katechumen, bereits einen zweiten, eigentlichen und bleibenden Namen empfangen, den Namen „Christ". Ihn führte jeder Gläubige wie einen Eigennamen. In den Akten des Carpus (zur Zeit Marc Aurels) fragt der Richter den Angeklagten: „Wie heißt du?" Der Gefragte erwidert: „Als ersten und vorzüglichen Namen führe ich den Namen „Christ", wenn du aber auch meinen weltlichen Namen verlangst — ich heiße Carpus." Man führte den „weltlichen" Namen fort, aber er galt sozusagen nicht als der wahre Name. Von dem Christen Sanctus wird in dem Bericht über die Märtyrer in Lyon erzählt, er habe dem Richter nicht seinen Eigennamen genannt, sondern auf alle Fragen nur erwidert: „Ich bin ein Christ[1]."

Mit diesem einen Namen hat man sich bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts begnügt und daneben die weltlichen Namen getragen, „als trüge man sie nicht". Auch Beinamen mit christlichem Sinn sind höchst selten. Es ist eine Ausnahme, daß sich der Bischof Ignatius am Anfang des zweiten Jahrhunderts als Christ auch Theophorus nennt[2]. Anders wurde es erst etwa

---

[1]) Ähnlich Euseb., Mart. Pal. p. 82 (Violet): „Die Konfessoren unterließen es, auf die Frage des Richters, woher sie wären, von ihrer irdischen Heimatsstadt zu sprechen, führten dagegen ihre wahre Heimat an und sagten, sie wären aus dem oberen Jerusalem" (vgl. dazu Eugipii epist. ad Pascasium 9, wie sich der h. Severin über seine Herkunft geäußert hat). Daß „Christianus" wie ein Name betrachtet wurde, bezeugt auch noch Augustin. Auf seine Kindheit zurückblickend schreibt er (obgleich er doch erst als Mann getauft worden ist): „In ecclesia mihi nomen Christi infanti est inditum" (Confess. VI, 4, 5).

[2]) Andere Beinamen (nicht christliche) kommen auch sonst bei Christen vor, vgl. Tertull. ad Scapulam 4: „Proculus Christianus, qui Torpacion cognominabatur." Dergleichen war damals gebräuchlich. Der christliche Soldat Tarachus (Acta Tarachi bei Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859 p. 452) sagt: „A parentibus dicor Tarachus, et cum militarem, nominatus sum Victor." Cyprian hat sich (nach Hieronymus, de vir. ill. 67) Caecilius genannt nach einem Priester dieses Namens, der ihn bekehrt hatte. Außerdem aber trug

kurz vor der Mitte des dritten Jahrhunderts. Und merkwürdig — der sich langsam anbahnende Umschwung fällt nicht in eine Zeit religiöser Erhebung, sondern vielmehr in jene Periode, in der die Kirche stärker als früher mit der Welt paktiert hat. Die Scheidelinie zwischen Christenheit und Welt war in jenen Tagen, da die Christen nur heidnische Namen führten, viel fester, als in der Zeit, da sie anfingen, sich Petrus und Paulus zu nennen! Wie so oft stellten sich auch hier Formen erst ein, als der Geist gefährdet war. Das Nomen est omen wird nicht Lügen gestraft, aber es erhält eine überraschende Bedeutung: der Name zeigt an, daß man Einrichtungen treffen muß, um etwas festzuhalten, was zu schwinden droht.

Mit Bewußtsein mag das in vielen Fällen nicht geschehen sein, vielmehr waren hier drei Ursachen wirksam. Die eine habe ich schon genannt, die im ganzen Reiche (auch bei den Heiden) anzutreffende Häufigkeit der Umnennungen, auch zugelegter Beinamen seit dem Erlaß Caracallas (im Jahre 212). Die zweite war in der sich nun erst vollkommen einbürgernden Kindertaufe gegeben. Legte man bei diesem feierlichen Akte dem Kinde einen Namen bei, so mußte es sich empfehlen, einen spezifisch christlichen Namen zu wählen. Endlich drittens — und das ist die Hauptsache — je mehr die Kirche in die Welt einzog, um so mehr zog auch die Welt in die Kirche ein. Mit der Welt zog aber auch der alte heidnische Aberglaube immer stärker ein — das Nomen est omen, die Scheu vor Worten und außerdem der alte Trieb, Nothelfer, Engel, geistliche Heroen für sich zu gewinnen, der „fromme“ Glaube, sich einen Heiligen zu Schutz und Schirm willig zu machen, indem man seinen Namen annimmt. Ganz hat solcher Aberglaube in der Christenzeit zu keiner Zeit gefehlt; denn auch die ältesten Christen waren nicht nur Christen, sondern auch Juden, Syrer, Asiaten, Griechen oder Römer; aber er war doch durch andere Stimmungen zurückgedrängt. Im Laufe des dritten Jahrhunderts aber kamen überall die Lokaltöne wieder an die Oberfläche. Jetzt nannte man seine Kinder zwar nicht

---

er den Beinamen Thascius, so daß sein voller Name lautete: „Caecilius Cyprianus qui et Thascius“ (Ep. 66). Eben dieser Brief ist an einen Christen gerichtet namens „Florentius qui et Puppianus“. Cumont (Les Inscr. chrét. de l'Asie min. p. 22) hat aus den Inschriften eine Reihe von Beispielen dieser Art gesammelt, von denen einige sicher christlich sind: *Γέρων ὁ καὶ Κυριακός*, *Ἄτταλος ἐπίκλην Ἡσαΐας*, Optatina Resticia sive Pascasia, M. Caecilius Saturninus qui et Eusebius, Valentina Ancilla quae et Stephana, Ascia vel Maria. Unter den 40 Märtyrern von Sebaste tragen zwei solche doppelte Namen, nämlich *Λεόντιος ὁ καὶ Θεόκτιστος* und *Βικράτιος ὁ καὶ Βιβιανός*. Im Martyrium des h. Conon findet sich ein *Νεόδωρος ὁ καὶ Ἀπελλῆς*. Der Märtyrer Achatius sagt: „vocor Agathos-angelus“.

mehr so gern Bacchylus oder Aphrodisius, aber man fing an, sie in dem Sinne Petrus und Paul zu nennen, in welchem die Heiden ihre Kinder Dionysius und Serapion nannten.

Sehr langsam hat sich der Prozeß der Verdrängung der mythologischen Namen durch die christlichen vollzogen und ist nie völlig zum Abschluß gekommen; denn nicht wenige jener Namen waren allmählich durch ruhmreiche Träger zu christlichen geworden und hatten ihren ursprünglichen Sinn vollkommen verloren. Einige Tatsachen aus der Geschichte dieses Prozesses mögen hier angeführt sein.

Genau in derselben Zeit, in der wir die Liste von siebenundachtzig Bischofsnamen nur zwei biblische (Petrus und Paulus) fanden, schreibt der Bischof Dionysius von Alexandrien, daß die Christen ihre Kinder gern Petrus und Paulus nennen[1]. Eben damals begannen auch die christlichen Umnennungen häufiger zu werden[2]. Daß Gregorius Thaumaturgus den Namen Theodor mit Gregor vertauscht habe, wird berichtet[3]. Doch ist dieser Fall nicht durchsichtig[4]. Von einer Sabina hören wir in der Zeit des Decius (im Jahre 250), daß sie sich vor Gericht, nach dem Namen befragt, Theodota genannt habe[5]. In den Märtyrerakten eines Balsamus (vom Jahre 311) sagt der Beklagte: „Nach dem väterlichen Namen heiße ich Balsamus, nach dem geistlichen aber, den ich in der Taufe empfangen habe, Petrus[6].“ Interessant ist, was der Kirchenhistoriker Eusebius von fünf ägyptischen Christen, die in der diocletianischen Verfolgung Märtyrer wurden, erzählt[7]. Sie trugen alle fünf ägyptische Namen. Als aber der Richter den ersten fragte, nannte sich dieser statt mit dem eignen Namen

---

[1]) Bei Euseb., h. e. VII, 25, 14: *ὥσπερ καὶ ὁ Παῦλος πολὺς καὶ δὴ καὶ ὁ Πέτρος ἐν τοῖς τῶν πιστῶν παισὶν ὀνομάζεται.* Dies wird auch bestätigt durch die Inschrift saec. III (de Rossi im Bullett. di archeol. crist. 1867 p. 6): DM M. ANNEO. PAVLO. PETRO. M. ANNEVS. PAVLVS: FILIO. CARISSIMO. Die Inschrift ist auch deshalb interessant, weil Seneca aus diesem Geschlecht stammte.

[2]) Man hat behauptet, daß Pomponia Gräcina als Christin den Namen Lucina erhalten oder angenommen habe (De Rossi, Roma sotterr. I p. 319; II p. 362ff., u. a.), aber das ist sehr zweifelhaft. — Umnennungen waren übrigens auch bei den Juden in der Diaspora üblich; s. Corp. Inscr. Gr. T. IV nr. 9905: „Beturia Paula —, que bixit ann. LXXXVI meses VI proselyta ann. XVI nomine Sara mater synagogarum Campi et Bolumni.“

[3]) Euseb., h. e. VI, 30.

[4]) Hat er sich als „Erweckter“ Gregorius genannt?

[5]) S. Acta Pionii 9; doch ist dieser Fall hier kaum anzuführen, da Pionius der Sabina geraten hatte, sich Theodota zu nennen, damit nicht ihre Identität konstatiert werde.

[6]) In Lampsacus heißen drei Märtyrer Petrus, Paulus und Andreas (s. Ruinart, Acta Mart. 1859 p. 205f.).

[7]) Mart. Pal. XI, 7f.

mit dem eines alttestamentlichen Propheten. Dazu bemerkt Eusebius:

„Das kam daher, weil sie an der Stelle der von den Eltern ihnen beigelegten, wahrscheinlich von Götzen entlehnten Namen solche Namen angenommen hatten. Daher konnte man denn hören, wie sie sich Elias [1], Jeremias, Jesajas, Samuel und Daniel nannten und sich so nicht allein durch Werke, sondern schon durch ihre Namensbezeichnung als Juden im Geiste und als echte und wahre Israeliten Gottes kundgaben."

Man sieht, noch ist es nicht die Idee des Schutzheiligen, die hier leitet, sondern die Propheten sind als Vorbilder gewählt; auch ist die Umnennung selbst noch etwas Neues. Das bezeugen auch die Festbriefe des Bischofs Athanasius im vierten Jahrhundert. Außerordentlich viele Namen von Christen kommen hier vor; aber fast alle sind sie die altbekannten heidnischen (griechischen oder ägyptischen). Biblische Namen sind noch immer selten. An einer Stelle allerdings schreibt Athanasius von einem gewissen Gelous Hieracammon und bemerkt: „er nannte sich selbst aus Scham über seinen Namen Eulogius" [2].

Sehr bemerkenswert ist aber, daß bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts von neutestamentlichen Namen fast nur die Namen Petrus und Paulus begegnen und alttestamentliche Namen vollends so selten sind, daß jener Fall von den fünf Ägyptern, die sich Prophetennamen beigelegt haben, als Ausnahme zu betrachten ist. Auch der Name Johannes kommt meines Wissens erst im vierten Jahrhundert langsam auf. Dagegen läßt sich eine bereits oben ins Auge gefaßte Stelle bei Dionysius von Alexandrien nicht anführen; denn wenn er schreibt: „Nach meiner Anschauung haben [im apostolischen Zeitalter] viele den gleichen Namen mit dem Apostel Johannes gehabt; denn aus Liebe zu ihm, aus Bewunderung und Nacheiferung und aus Verlangen, gleich ihm von dem Herrn geliebt zu werden, nahmen viele denselben Namen an gleichwie es ja auch viele Paulus und Petrus unter den Kindern der Gläubigen gibt" — so ist das über den Namen Johannes Gesagte oben nur Vermutung in bezug auf das apostolische Zeitalter, während Dionysius indirekt, aber deutlich genug sagt, daß Christen zu seiner Zeit zwar Petrus und Paulus, nicht aber Johannes genannt wurden [3]. Diese Bevorzugung der Namen der

---

[1]) Cf. einen Märtyrer dieses Namens l. c. X, 1.

[2]) Festbriefe, herausgegeben von Larsow, S. 80.

[3]) Es fehlen auch älterere Zeugnisse sonst. Wenn nach dem Papstbuch der Vater des römischen Bischofs Anicet „Johannes" geheißen haben soll, so ist das kein Gegenbeweis; denn — abgesehen von der Unzuverlässigkeit der Nachricht — er soll ein Syrer gewesen sein, und er führte den Namen

beiden Apostelfürsten in Ost und West ist lehrreich[1]; sie wird bestätigt durch eine Stelle bei Eustathius, einem Zeitgenossen des Athanasius und Bischof von Antiochien. Er schreibt: „Viele Juden nennen sich nach den Erzvätern und Propheten und tun doch Frevelhaftes; viele [christliche] Griechen heißen Petrus und Paulus und handeln doch höchst schimpflich." Noch also überließ man in der Regel die alttestamentlichen Namen den Juden, und von neutestamentlichen Namen scheinen noch immer Petrus und Paulus allein wirklich gebräuchlich zu sein. Erst seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts oder vielmehr, da die Namengebung der Kleriker dieser Zeit c. 40—50 Jahre früher fällt, in der ersten Hälfte änderte sich das[2]. Wie von dieser Zeit ab die „Heiligen", Propheten, Erzväter usw. an die Stelle der entthronten Götter traten, wie die Göttergeschichten zu Heiligengeschichten umgeformt wurden, so begann eigentlich erst

gewiß nicht nach dem Apostel. Nach den Acta Johannis (Prochorus) nennen Basilius und Charis das ihnen durch den Apostel Johannes geschenkte Kind „Johannes"; aber diese Akten sind nachconstantinisch.

[1]) Der Name Paulus — aber ob er überall, wo wir ihn bei Christen finden, auf den Apostel zurückweisen soll? — ist noch etwas häufiger als der Name Petrus. Zum erstenmal finden wir ihn als Namen eines christlichen antiochenischen Gnostikers, der mit dem jugendlichen Origenes zusammen bei einer wohlhabenden Frau in Alexandrien wohnte (Euseb., h. e. VI, 2, 14). Es sei sodann an Paulus von Samosata und an den Märtyrer Paulus (Mart. Pal. S. 65), sowie an einen zweiten Märtyrer desselben Namens aus Jamnia (l. c. S. 86) erinnert.

[2]) Die Bischöfe, die am Nicänum teilgenommen haben, haben ihre Namen zwischen 250 und 290 empfangen. Von den 237 Namen der Teilnehmer, die uns überliefert sind, sind sechs Siebentel die geläufigen heidnischen Namen; selbst Namen wie Aphrodisius, Orion usw. fehlen nicht. Etwa 18 Namen sind „fromme", aber konfessionell indifferente Namen, wie Eusebius (fünfmal), Hosius, Theodorus, Theodotus, Diodorus, Theophilus; unter ihnen darf aber Pistus (zweimal, und zwar auf der Balkanhalbinsel) mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als christlicher Name betrachtet werden. Die übrigen 19 Namen verteilen sich so: sechsmal Paulus (in Palästina, Cölesyrien, Asien [procons.], Phrygien, Isaurien, Cappadocien), viermal Petrus (Palästina [zweimal], Cölesyrien, Ägypten; Petrus fehlt also in Asien, was nicht ohne Interesse ist), dreimal Marcus (Lydien, Calabrien, Achaja — es ist aber mindestens sehr fraglich, ob der Name nach dem Evangelisten gewählt ist), einmal Johannes (Persien) und einmal Jacobus (Nisibis) — auch hier ist es fraglich, ob die gleichlautenden Apostelnamen maßgebend gewesen sind; denn dort im äußersten Osten waren jüdische Namen häufig —, einmal Moses (in Cilicien, vielleicht ein geborener Jude; Juden waren dort zahlreich), zweimal Stephanus (in Cappadocien und Isaurien — die Beziehung auf den biblischen Stephanus ist sehr ungewiß) und einmal Polycarp in Pisidien (die Beziehung auf den großen Bischof von Smyrna ist wohl möglich; unter den 87 Bischöfen der Synode zu Carthago findet sich übrigens auch ein Polycarp). Was die alttestamentlichen Namen anlangt, so sind die ältesten und immer noch sehr seltenen Beispiele für den Gebrauch der-

jetzt die kräftige Zurückdrängung der mythologischen Namen [1]. Nun erst begegnen Namen wie Johannes, Jacobus, Andreas, Simon, Maria häufig und daneben auch — doch viel seltener im Abendlande — spezifisch alttestamentliche Namen. Am Ende des vierten Jahrhunderts ermahnte z. B. Chrysostomus die Gläubigen, sie sollten ihren Kindern die Namen von Heiligen geben, damit sie sich an den Heiligen ein Beispiel der Tugend nähmen (s. Hom. 52 in Matth., Migne Bd. 60 Col. 365). Er hat aber damit noch nicht das durchschlagende Motiv genannt. Das nennt der Bischof von Cyrus in Syrien, Theodoret, dreißig Jahre später: man soll den Kindern die Namen von Heiligen und Märtyrern beilegen, um ihnen den Schutz und Schirm dieser Heroen zuzuwenden [2]. Diese Absicht beherrschte damals und in der Folgezeit die Namengebung. Eine Auswahl, nach Ländern und Provinzen verschieden, war die Folge. Neben der Bibel kam der provinzielle Heiligenkalender, kamen die Namen berühmter entschlafener heimischer Bischöfe in Betracht. In Antiochien nannte man schon am Ende des vierten Jahrhunderts die Kinder gern nach dem großen Bischof Meletius. Daneben haben Zufall und Willkür in der Auswahl stets eine Rolle gespielt; auch vermochte sich nicht jedes Ohr an den Klang barbarischer semitischer Namen

---

selben (in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gegeben) fast alle ägyptisch. Noch eine Liste — ich folge einer Anregung Lietzmanns — sei hier herbeigezogen. Hilarius bietet in den uns erhaltenen Fragmenten seiner Dokumentensammlung zum römischen Streit (II u. III) für Sardica 134 (61 orthodoxe und 73 semiarianische) Bischofsnamen, und Athanasius (Apol. c. Arian. 50) bietet 284 Namen orthodoxer Bischöfe in bezug auf dieselbe Synode (leider hat er die Bischofssitze nicht angegeben). Alle diese Bischöfe haben ihren Namen in der Zeit c. 270—310 empfangen. Unter den 134 Namen, die Hilarius bietet, findet sich je ein Moses, Isaak, Jonas (?) und Paulus (der Moses im thessalischen Theben, der Isaak in Luetum [= Λουειθά, Arab. Petr.?]). Alle übrigen führen die landläufigen, z. T. grob heidnischen Namen (die Träger der heidnischen Namen können aber sehr wohl geborene Juden sein). In bezug auf die 284 Namen, die Athanasius überliefert, gilt von 270 dasselbe! Die 14 übrigen (nur 5 %) verteilen sich also: Paulus (fünfmal), Petrus (einmal), Andreas (einmal, in Ägypten; es bleibt fraglich, ob der Name sich auf den Apostel bezieht), Elias (dreimal, in Ägypten), Jesajas, Isaak, Joseph, Jonas (je einmal, außer Jonas sämtlich in Ägypten). Es bestätigt sich also, was oben bemerkt worden ist. Die heidnischen Namen sind ganz unerschüttert; nur „Paulus" und — schwach — „Petrus" setzen ein; die alttestamentlichen Namen sind noch auf Ägypten beschränkt, aber auch noch selten.

[1]) Unecht und spät ist der 30. der arabischen Canones des Nicänums: „Fideles nomina gentilium filiis suis non imponant; sed potius omnis natio Christianorum suis nominibus utatur, ut gentiles suis utuntur, imponanturque nomina Christianorum secundum scripturam in baptismo."

[2]) Graec. affect. curat. VIII p. 923 ed. Schulze.

zu gewöhnen. Wie bemerkt, den alttestamentlichen Namen gegenüber ist die abendländische Kirche zurückhaltend gewesen — bis der Calvinismus aufkam.

---

## Viertes Kapitel.

# Die Gemeindebildung in ihrer Bedeutung für die Mission [1].

Die christliche Predigt wollte in der ältesten Zeit nichts als Seelen gewinnen und die einzelnen zu Gott führen, „damit die Zahl der Erwählten voll werde", aber sie ist von Anfang an in einer Gemeinschaftsform wirksam gewesen und hat sich eine Vereinigung der Christgläubigen zum Ziele gesetzt. Zuerst war es die Vereinigung der Schüler Jesu, aber — wie wir bereits gesehen haben — diese Schüler wußten und faßten sich selbst als das wahre Israel und als die Ekklesia Gottes. Sie führten damit die Form und den engen Zusammenschluß der Judenkirche zu sich hinüber, vergeistigten und verstärkten sie und waren, man kann sagen mit einem Schlage, im Besitze einer festen und exklusiven Organisation.

Allein diese Organisation, welche alle Christen auf Erden umfaßte, bestand zunächst doch nur in dem religiösen Gedanken. Als rein ideale wäre sie auf die Dauer schwerlich wirksam geblieben, hätte sich nicht die lokale Organisation zu ihr gesellt. Diese hat das Christentum ursprünglich ebenfalls von dem Judentum entlehnt, nämlich von der Synagoge; die Urapostel sowie die Brüder Jesu haben den Grund gelegt. In der Diaspora entwickelten sich die christlichen Gemeinschaften zunächst ebenfalls aus den Synagogen mit ihrem Anhang von Proselyten. Ihrem Wesen nach auf einen Bruderbund angelegt und aus den Synagogen hervorgegangen, bildeten die christlichen Vereine die lokale Organisation mit doppelter Stärke aus, fester noch, als es die jüdischen Gemeinschaften getan hatten [2]. Eine der lokalen Organisation in ihrer Bedeutung höchst förderliche Betrachtung kam noch hinzu: jede Gemeinde

---

[1]) Vgl. hierzu v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902.

[2]) Von dem Einfluß, den etwa das griechisch-römische Vereinswesen ausgeübt hat, muß hier abgesehen werden. Er kann sich immer nur auf gewisse Formen bezogen haben, nicht aber auf die Sache selbst und ihre Festigkeit.

ist in sich abgeschlossen und ein Ganzes, ist ein Abbild der gesamten Kirche Gottes und soll sich als solches wissen und betätigen [1].

Eine solche religiös-soziale Gemeinschaft — ohne jede politisch-nationale Unterlage, aber das ganze Privatleben umspannend — war auf griechisch-römischem Boden u. W. etwas Unerhörtes und Neues. Religiös-soziale Gemeinschaften gab es überhaupt dort nur in rudimentären Formen — die das ganze Leben bestimmende Konfession fehlte —; man müßte denn an einige Philosophenschulen und ihr gemeinsames Leben denken, welches auch ein religiöses war. Hier aber stellte sich eine Verbindung dar, welche die Glaubensgenossen aller Stände in einer Stadt auf das engste zusammenschloß, lebenslängliche Zugehörigkeit als selbstverständlich voraussetzte, ihren Mitgliedern nicht nur eine einmalige oder wiederholte Weihe gewährte, sondern sie täglich zusammenband, ihnen Tag um Tag geistige Güter zuführte und Verpflichtungen auferlegte, sie ursprünglich täglich, dann wöchentlich versammelte, sie gegen andere abschloß, sie in einem Kultverein, einem Unterstützungsverein und einem Orden zu bestimmter Lebensführung vereinigte und sie lehrte, sich als die Gemeinde Gottes zu betrachten.

An eine Gemeinschaft dieser Art mußten die Neophyten natürlich erst gewöhnt, bez. für sie erzogen werden; widersprach sie doch allen Anforderungen, die sonst ein Kultus oder eine Weihe an die Geweihten stellte, mochte auch das Vereinsleben, welches schon bestand, in mancher Hinsicht eine Vorbereitung sein. Daß die gemeinsame Erbauung das Ziel sei, daß die Gemeinde daher wie ein Leib mit vielen Gliedern sein solle, daß jedes

[1]) Wie diese merkwürdige Überzeugung entstanden ist, wissen wir nicht; aber sie liegt ganz deutlich im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter vor. Aus dem Judentum stammt sie nicht; denn m. W. hat sich die einzelne Synagoge so nicht betrachtet. Mit einem Schlage hat sich die Vorstellung nicht entwickelt. Noch bei Paulus stehen zwei sich widersprechende Vorstellungen ungeklärt nebeneinander. Einerseits betrachtet er jede Gemeinde sozusagen als souverän, als selbständige und selbstverantwortliche „Kirche Gottes“, anderseits sind seine Gemeinden auch seine Schöpfungen, stehen daher unter seiner Aufsicht, werden von ihm erzogen, ja sogar mit der Rute droht er ihnen. Er ist ihr Vater und Pädagog. Die apostolischen Gewalten, und zwar die allgemeinen und die speziellen des Apostels als Stifters, greifen hier ein und begrenzen die Gewalt der Einzelgemeinde. Was der Apostel in allen seinen Gemeinden als Richtschnur vorhält und durchführt, das soll auch die einzelne Gemeinde respektieren und befolgen. Er darf das verlangen; aber Konflikte waren unvermeidlich; wir sehen sie in den Corintherbriefen, namentlich im zweiten. Sodann besitzen wir im 3. Johannesbrief eine wichtige Urkunde: hier hat sich der Leiter einer Lokalgemeinde gegen den kontrollierenden Apostel, der durch Boten die Gemeinde zu regieren versucht, offenbar aufgelehnt und will unabhängig sein. Als Ignatius, nicht viel später, nach Asien kam, war der Gedanke der Souveränität der Einzelgemeinde zum Siege gekommen.



Glied sich dem Ganzen unterordnen, ein Glied mit dem andern leiden und sich freuen solle, daß Jesus Christus zwar einzelne, jeden für sich, berufe, aber sich zugleich eine Gemeinschaft erbaue, in der der einzelne seine Stelle finde — das alles mußte gelehrt werden. Wie energisch und unermüdlich der Apostel Paulus dies getan hat, davon legen seine Briefe Zeugnis ab. Es ist vielleicht die größte Erscheinung wie an dieser Religion so an dem Wirken des Paulus, daß der hier so hoch gesteigerte Individualismus — denn wie kann er stärker gesteigert werden, als durch die alles beherrschende Maxime „Rette deine Seele"? —, weit entfernt, den Gemeinschaftstrieb zu unterdrücken, ihn auf das stärkste anspannte. Die Bruderliebe ist hier der Hebel gewesen, und diese Bruderliebe hat zugleich die reichste Erbschaft angetreten — die Erbschaft der fest verfaßten jüdischen Kirche. Dazu kam nun noch die oben berührte wunderbar praktische Konzeption, die Gesamtkirche (als ideale Gemeinschaft) und die Einzelgemeinde in eine solche Korrespondenz zu setzen, daß, was von jener galt, auch von dieser ausgesagt werden durfte: die Gemeinde von Corinth, von Ephesus usw. ist die Gemeinde Gottes. Von dem Inhalte der Schöpfungen ganz abgesehen — jeder Staatsmann und Politiker muß die Lösung aufs höchste bewundern, die hier eines der schwierigsten Probleme jeder großen Organisation gefunden hat: die volle Selbständigkeit der lokalen Gemeinde aufrecht zu erhalten und mit ihr eine starke und einheitliche, das ganze Reich umspannende Gesamtordnung, die allmählich auch zu einer Gesamtverfassung wurde, zu verbinden.

Welchen Halt mußte eine solche Schöpfung dem einzelnen gewähren! Welche Anziehung mußte sie ausüben, sobald sie in ihren Zwecken verstanden war! Sie, nicht dieser oder jener Evangelist, war der kräftigste Missionar. In der Tat, wir dürfen als sicher annehmen, daß die bloße Existenz und die stetige Wirksamkeit der einzelnen Gemeinden die Verbreitung des Christentums vor allem bewirkt hat[1].

---

[1]) Einen detaillierten Bericht über die Entstehung einer Christengemeinde besitzen wir nicht; denn die Apostelgeschichte erzählt sehr summarisch (sie hat kein Interesse für die Lokalgemeinden; sie kennt nur bekehrte Brüder und spiegelt so in ihrer Berichterstattung das vorwärts Stürmende der christlichen Mission wieder, bis sie sich in den Prozeß des Paulus verliert), und die Briefe des Paulus setzen die schon entstandenen Gemeinden voraus. Die apokryphen Apostelgeschichten sind kaum brauchbar. Doch lassen sich aus dem I. Thessalonicher-, dem I. Corintherbrief und der Apostelgeschichte einige Züge gewinnen. Paulus knüpft überall, wo Juden vorhanden sind, bei diesen an und predigt in den Synagogen. Der Erfolg aber ist in der Regel der, daß die kleinen Gemeinden, welche entstehen, sich zum größeren Teil aus „gottesfürchtigen" Heiden und überhaupt aus den Heiden, nicht aber aus den Juden

Daher aber auch die stetig wiederholte Ermahnung: „Lasset uns unsere Versammlungen nicht verlassen“; „wie etliche pflegen“, fügt der Hebräerbrief (c. 10, 25) hinzu. Es gab natürlich von Anfang an und zu allen Zeiten solche, die da meinten, man könne die christlichen Weihen und Güter empfangen, wie man die Weihen der Isis oder der Magna Mater empfängt, um sich nach dem Empfang zurückzuziehen. Oder, wo man so kurzsichtig nicht war, werden Leichtsinn und Trägheit oder Überdruß oft genug geraten haben, sich langsam oder schnell der Gemeinschaft wieder zu entziehen. Auch das eingebildete Bewußtsein, auf der Höhe zu stehen und die geistliche Hilfe der Gemeinschaft entbehren zu können, hat manchen bewogen, sich von der Vereinigung und von dem gemeinschaftlichen Gottesdienst zurückzuziehen. Manche bestimmte auch die Furcht vor der Obrigkeit; man scheute sich, die Gottesdienste zu besuchen, um nicht als Christ erkannt zu werden[1].

„Trachtet nach dem, was gemeinschaftlichen Nutzen für alle bringt“, schreibt Clemens Romanus (I c. 48): „Zieht euch nicht auf euch selbst zurück und isoliert euch nicht, als wäret ihr schon Gerechtfertigte, sondern kommt gemeinsam zusammen und trachtet nach dem, was der Gemeinschaft nützlich ist“, mahnt Barnabas (ep. 4, 10). Ähnliche Stellen sind häufig[2]. Der Sonntagsgottesdienst ist natürlich obligatorisch; aber auch sonst sollen die Brüder möglichst häufig zusammenkommen. „Aufsuchen sollst du täglich

---

bilden. Für die Organisation haben die Erstbekehrten natürlich Bedeutung (I Clem. 42: *οἱ ἀπόστολοι κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες .... καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*); eine Art von lokaler Leitung ist in einigen Gemeinden sofort eingetreten, wie wir aus I Thess. 5, 12 ff. und Philipp. 1, 1 erkennen. Aber was für die macedonischen Gemeinden gilt, gilt, wenigstens anfangs, keineswegs für alle. In Galatien und in Corinth hat, wie es scheint, ein Jahrzehnt lang (vielleicht auch länger) gar keine Leitung bestanden. Die Brüder ließen sich vom „Geiste“ regieren. Der Bericht der Apostelgeschichte c. 14, 23 (*χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*) mag in bezug auf einige Gemeinden zutreffend sein (vgl. auch I Clem. 44), aber in bezug auf die Voraussetzung, daß „die Apostel“ stets und überall Beamte eingesetzt haben, und daß diese überall „Presbyter“ waren, ist er sehr fragwürdig. Erwähnt wird in der Apostelgeschichte nur für Jerusalem (c. 15, 4) und für Ephesus ein Gemeindeamt (Presbyter, die als Bischöfe eingesetzt sind, c. 20, 28).

[1]) S. Tertull., de fuga 3: „Timide conveniunt in ecclesiam; dicitis enim, quoniam incondite convenimus et simul convenimus et complures concurrimus in ecclesiam, quaerimur a nationibus et timemus, ne turbentur nationes.“

[2]) Hermas, Simil. IX, 20: *οὗτοι οἱ ἐν πολλαῖς καὶ ποικίλαις πραγματείαις ἐμπεφυρμένοι οὐ κολλῶνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἀποπλανῶνται.* IX, 26: *γενόμενοι ἐρημώδεις, μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.*

das Angesicht der Heiligen, auf daß du durch ihre Gespräche erquickt werdest", heißt es in der „Apostellehre" (c. 4, 2). „Wir sind stets beieinander", schreibt Justin (Apol. I, 67) nach Schilderung des Sonntagsgottesdienstes, um auszudrücken, daß er nicht die einzige Stätte für die Gemeinsamkeit ist. Zu häufigeren Zusammenkünften ermahnt Ignatius wiederholt[1]; ja seine Briefe sind in erster Linie zu dem Zwecke geschrieben, den einzelnen aufs strengste an die Gemeinde zu fesseln und ihn so vor Irrlehre, Verführung und Abfall zu bewahren. Das Mittel dazu ist die Steigerung der Bedeutung der Gemeinde. Nur in ihr sind alle Güter vorhanden, und zwar nur in ihren Ordnungen und Einrichtungen. Nur die fest verfaßte Gemeinde mit dem Bischof, den Presbytern und Diakonen, mit ihrem gemeinsamen Gottesdienst und ihren Sakramenten ist die Schöpfung Gottes[2]. Daher ist außer ihr nichts Göttliches zu finden, sondern nur Irrtum und Sünde. Eben deshalb aber sind auch alle Winkelgottesdienste zu verbannen und ist keinem von auswärts kommenden Lehrer, wenn er nicht von der Gemeinde approbiert ist, Gehör zu schenken. Niemals ist die absolute Unterordnung unter die Lokalgemeinde peremptorischer verlangt und die Lokalgemeinde rhetorischer gefeiert worden als in diesen so frühen Schreiben. Man erkennt aus den aufgeregten Admonitionen die Größe der Gefahr, die dem einzelnen Christen drohte, wenn er sich von der Gemeinde auch nur leise emanzipierte; er wurde eine Beute der „Irrlehrer" oder glitt ins Heidentum zurück. Hier drohte selbst den Heroen eine Gefahr, die wohl bemerkt worden ist. Als Männern, die ein besonderes Verhältnis zu Christus haben und zu denen dieser sich öffentlich bekannt hat, konnten ihnen die Gemeinden nicht wohl Vorschriften machen; aber daß sie, wenn sie „aufgeblasen" waren

---

[1]) S. Ephes. 13: *σπουδάζετε πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ*, Polyc. 4: *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν*, cf. auch Magn. 4.

[2]) Der gemeinsame Gottesdienst, und in ihm wiederum die Feier des Abendmahls, steht im Mittelpunkt. Eine solche Feier in ihrer Erhabenheit und Weihe, ihrer Brüderlichkeit und Vielseitigkeit hatte schwerlich ein anderer Kultus aufzuweisen. Jede Empfindung und jedes geistige Bedürfnis fand hier seine Nahrung. Die Zusammenstellung von Gebet, Gesang, Schriftverlesung und Predigt war dem synagogalen Gottesdienst nachgebildet und mußte bereits auf die Heiden den tiefsten Eindruck machen; aber indem die Feier des Abendmahls dem zugesellt wurde, war eine Handlung miteingeführt, die, so einfach sie war, unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet werden konnte und betrachtet worden ist. Sie war eine geheimnisvolle, göttliche Gabe der Erkenntnis und des ewigen Lebens; sie diente der Sündenvergebung; sie war eine Danksagung, sie war ein Opfer, sie war eine Vergegenwärtigung des Todes Christi, sie war ein Liebesmahl der Brüderlichkeit und ein Band der Einheit, sie war eine Unterstützung der Hungernden und Notleidenden; sie war eine Vorausdarstellung und ein Unterpfand der himm-

und sich von der Gemeinschaft entfernten, leicht Schaden nehmen konnten, hat man schon frühe erkannt. Als dann zuletzt in Carthago und Rom während und nach der decianischen Verfolgung die stolzen Märtyrer in den Gemeinden Quertreibereien versuchten und sich gegen das Amt erhoben, entschlossen sich die großen Bischöfe endlich, sie unter das allgemeine Gemeindegesetz zu beugen.

Der einzelne Christ hatte seinen Halt an der Gemeindeorganisation, aber er verlor dabei ein Stück seiner Selbständigkeit nach dem andern. Der sog. montanistische Kampf ist im letzten Grunde nicht nur ein Kampf für eine strengere Lebensordnung gegen ein laxere gewesen, sondern auch ein Kampf einer selbständigeren religiösen Haltung und Betätigung gegen eine vorgeschriebene und uniforme. Die Hervorragenden, die Individualitäten mußten leiden, damit die vielen nicht verwilderten oder abfielen: so ist es in der Geschichte immer gewesen, und so wird es bleiben. Erst nach dem montanistischen Kampf ist die Kirche als Einzel- und als Gesamtkirche in ihrer Entwickung zum Abschluß gelangt; nun war sie ein begehrenswertes Objekt für jeden, der sich nach Macht umschaute, geworden; denn sie verfügte über außerordentliche Gewalten. Den Einzelnen hat sie jetzt fest an sich gekettet, hält ihn, zügelt ihn und beherrscht sein religiöses Leben in jeder Richtung. Allein bald begann die mönchische Bewegung, welche diese Kirche zwar in der Theorie anerkannte — eine Bezweiflung war nicht mehr möglich —, aber in der Praxis beiseite schob.

Der Aufstieg der rechtlichen Verfassungs-Entwicklung von der festorganisierten Einzelkirche[1] zur Provinzialkirche[2], von der

lischen Mahlzeit. Mehr kann eine Handlung schwerlich sein, und sie bewahrte diesen Charakter noch lange, auch nachdem sie ganz ins Mysteriöse gerückt war. Geweihtes Brot brachten die Gemeindeglieder aus dem Gottesdienst nach Hause und zehrten die Woche davon. In welchem Maße die Gemeinden als gottesdienstliche auch Unterstützungsvereine waren und wie anziehend sie dadurch wirken mußten, darüber ist oben S. 128 ff. gehandelt worden. — Daß die Predigt, die man sonntäglich im Gottesdienst hörte, die Stärkung der Sittlichkeit in erster Linie zum Zwecke hatte, folgt aus einer Kette von Zeugnissen vom Brief des Plinius an bis Arnobius IV, 36: „In conventiculis summus oratur deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus exercitibus regibus familiaribus inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione, in quibus aliud auditur nihil nisi quod humanos faciat, nisi quod mites verecundos pudicos castos, familiaris communicatores rei et cum omnibus vobis solidae germanitatis necessitudine copulatos."

[1]) Die Christen nannten sich von Alters her (s. o. S. 343) παροικοῦντες, die Gemeinde hieß technisch ἡ ἐκκλησία ἡ παροικοῦσα τὴν πόλιν, aber sie wurde schnell ein sehr festes Gebilde und erschien keineswegs wie ein Gebäude auf Abbruch.

[2]) Inwiefern diesem Aufstieg von anderen, ebenfalls wirksamen Prämissen aus ein Abstieg entsprach, darüber s. den folgenden Exkurs.

Provinzialkirche zum größeren Kirchenbunde, der auf Synoden, die viele Provinzen umfaßten, sich verwirklichte, zuletzt zu der allgemeinen Kirche, die sich als organisierte freilich nie ganz verwirklichte, in der Idee aber stets vorhanden war — diese Entwicklung trug auch dazu bei, das Selbstbewußtsein der Christen zu erhöhen und ihre Missionstätigkeit zu verstärken[1]. Es bedeutete doch etwas, wenn man verkündigen durfte, diese Kirche umspanne nicht nur im religiösen Gedanken die Menschheit, sondern sie stelle sich auch sichtbar als ein großer Bund dar, der von einer Grenze des Reichs bis zur anderen reiche, ja diese Grenzen noch überschreite. Durch ein Zusammenwirken des christlichen Ideals mit dem Reiche war diese Kirche entstanden, und so haben alle großen Gewalten, die es auf diesem Gebiet überhaupt gab, an dem Bau der Kirche teilgenommen: der universale christliche Gedanke eines Menschheitsbundes (im Grunde freilich nur der zerstreuten Auserwählten innerhalb der Menschheit), die Judenkirche und das römische Reich. Letzteres hat sich, wie man mit Recht gesagt hat, an dieser Kirche bankerott gebaut[2]. Man könnte dasselbe von der Judenkirche behaupten. Ihre Anziehungskraft auf weite Kreise hat aufgehört, nachdem die Kirche, die ihr das Wasser abgrub, sich entwickelt hatte; sie ist auf diese übergegangen[3]. Mochten aber die Gemeinden so freie Bildungen sein, wie in dem ersten Jahrhunderte, mochten sie sich so feste äußere Ordnungen gegeben haben und in einem so großen Zusammenhang stehen, wie im dritten Jahrhundert — in beiden Formen ihres Daseins haben diese Gemeinden wie Magneten auf Tausende gewirkt und der Mission in außerordentlicher Weise gedient.

Innerhalb der Gemeindeverfassung war die bedeutendste und wichtigste Schöpfung der monarchische Episkopat[4]. Die Bischöfe haben recht eigentlich die einzelnen in den Gemeinden

---

[1]) Tertull., de praescr. 20: „Sic omnes [scil. ecclesiae] primae et omnes apostolicae, dum una omnes. probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio."

[2]) Doch ist es in der abendländischen Kirche wieder auferstanden!

[3]) Aber auch mit Bewußtsein und Willen hat sich die Judenkirche seit dem Fall des Tempels mehr und mehr auf sich selbst zurückgezogen und den griechischen Geist wieder entlassen.

[4]) Ich lasse alle Vorstufen beiseite. Das Amt ist erst mit dem monarchischen Bischof eine Macht in der Christenheit geworden. Die Untersuchungen über die Vorstufen, schwierig bei der Lückenhaftigkeit der Quellen und bei der Verschiedenheit der ursprünglichen Organisationen in den verschiedenen Kirchen, fallen nicht in diese Darstellung.

zusammengehalten; mit ihrem Auftreten schließt die Periode ab, in der Charismen und Ämter durcheinander wogten und man sich nur auf Gott, sich selbst und den begeisterten Bruder verließ. Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts waren die Bischöfe die Lehrer, die Oberpriester, die Richter. Schon Ignatius hat ihre Stellung in der Einzelgemeinde mit der Stellung Gottes in der Gesamtkirche verglichen. Diese Vergleichung trat bald zurück hinter der förmlichen Qualität, die sie seit dem gnostischen Kampf, zuerst in Rom und dem Abendland, erhalten haben, Träger des apostolischen Amts zu sein. Nach Cyprian sind sie „iudices vice Christi", und bereits Origenes, trotz der bösen Erfahrung, die er mit Bischöfen gemacht hat, schreibt (Hom. XII, 2 in Num., t. 10 p. 133 Lomm.); „Si reges a regendo dicuntur, omnes utique, qui ecclesias dei regunt, reges merito appellabuntur." Von dem Verhalten der Bischöfe hing in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Wohl und Wehe der Gemeinden fast ganz ab. Wie dieses Amt geworden ist, erscheint es als eine originale Schöpfung, eben weil es von allen Seiten Kräfte und Formen an sich gezogen hat.

Wie sehr der Episkopat zusammen mit den anderen Klerikern, die er kommandierte, der Halt der Gemeinde war[1], zeigt der große Kampf, den der Staat im 3. Jahrhundert (Maximinus Thrax, Decius, Valerian, Diocletian, Daza, Licinius) gegen ihn geführt hat, und lehren viele einzelne Tatsachen. Dionysius von Corinth schreibt z. Z. Marc Aurels (Euseb., h. e. IV, 23) an die Gemeinde von Athen, sie sei beinahe vom Glauben abgefallen, seitdem ihr Bischof Publius den Märtyrertod gefunden habe, der neue Bischof Quadratus aber habe sie wieder gesammelt und mit neuem Eifer für den Glauben erfüllt. Tertullian (de fuga 11) sagt, die Herde werde, wenn die Hirten schlecht sind, eine Beute der wilden Tiere, „quod nunquam magis fit quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero." Cyprian erzählt (ep. 55, 11), in der Verfolgung sei der Bischof Trophimus mit dem größten Teile der Gemeinde vom Glauben abgefallen und habe geopfert; als es aber

[1]) Natürlich galt er auch mehr und mehr als der Gott wohlgefällige und Gott näher stehende Stand; das liegt schon in dem Terminus „Priester", der sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts einbürgerte. Die Kirche besaß also neben dem höheren Stand der Heroen (Asketen, Virgines, Konfessoren) einen zweiten höheren Stand der Kleriker. Das war auch den Heiden im 3. Jahrhundert wohl bekannt. So schreibt der Heide bei Macarius Magnes (III, 17) zu der Stelle „So ihr Glauben habt wie ein Senfkorn" (Matth. 17, 20); 21, 21): „Wer solchen Glauben nicht hat, ist sicherlich nicht wert, zur Brüderschaft der Gläubigen gerechnet zu werden; also darf die Menge der Christen den Gläubigen nicht zugezählt werden, ja nicht einmal von den Bischöfen und Presbytern ist irgendeiner dieses Namens würdig."

sich zurückwandte und Buße tat, da folgten ihm auch die anderen, „qui omnes regressuri ad ecclesiam non essent, nisi cum Trofimo comitante venissent". Als Cyprian während der Verfolgung des Decius im Versteck weilte, drohte die ganze Gemeinde zu zerfallen. Da sieht man klar die Bedeutung, welche der Bischof für die Gemeinde hatte: mit ihm fällt sie, mit ihm steht sie[1]. Eine Sedisvakanz oder ein Schisma ist in jenen Zeiten stets eine schlimme Krisis für die Existenz der Gemeinde gewesen. Das hat auch noch Julian gewußt und darnach seine Politik eingerichtet. Ohne eigentlich Missionar zu sein, übte der Bischof eine Missionswirkung aus[2]. Er schützte vor allem die einzelnen vor Rückfall in das Heidentum, und ein Bischof, der seinen Platz ausfüllte, gewann viele neue Mitglieder, wie wir das z. B. von Cyprian und Gregorius Thaumaturgus wissen. Eine Steigerung, aber auch ein Gegengewicht erhielt die Würde des Bischofs durch die Einrichtung der Synoden, die, in Asien und Griechenland entstanden (wohl nach dem Vorbild der Landtage)[3], sich seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in sehr vielen Provinzen einbürgerten. Durch dies bischöfliche Kartell waren die Laien vollends entmündigt; es nützte ihnen nun bald nichts mehr, ihre heimatliche Gemeinde zu verlassen, um sich in einer anderen anzusiedeln. Aber doch zog die Synode der Willkür des einzelnen Bischofs auch Schranken und stellte sich als ein kirchliches forum publicum dar, welchem er verantwortlich war. Die cyprianische Briefsammlung bietet mehrere Beispiele, daß auf Synoden der Willkür und Sünde einzelner Bischöfe gesteuert worden ist. Sehr bald (von Anfang an?) erschien die Synode, diese „repraesentatio totius nominis Christiani", als ein besonders zuverlässiges Instrument des heiligen

---

[1]) So sagt auch der heidnische Richter zu dem Bischof Achatius, „scutum quoddam ac refugium Antiochiae regionis", (Ruinart, Acta Mart. Ratisb. 1859 p. 201): „Veniet tecum [scil. wenn du zu den alten Göttern zurückkehrst] omnis populus, ex tuo pendet arbitrio." Natürlich antwortet der Bischof: „Illi omnes non meo nutu, sed dei praecepto reguntur; audiant me itaque, si iusta persuadeam, sin vero perversa et nocitura, contemnant." — Hermas sagt von den „Hirten" (Sim. IX, 31): „Sin aliqua e pecoribus dissipata invenerit dominus, vae erit pastoribus. quodsi ipsi pastores dissipati reperti fuerint, quid respondebunt pro pecoribus his? numquid dicunt, a pecore se vexatos? non credetur illis. incredibilis enim res est, pastorem pati posse a pecore."

[2]) Daß umgekehrt ein hervorragender Missionar (Lehrer), der eine Gemeinde begründet hatte, nun ihr Bischof wurde, darüber s. Origenes, Hom. XI, 4 in Num. [die Stelle ist oben S. 295 mitgeteilt].

[3]) S. Tertull., de ieiun. 13: „Aguntur per Graecias [zu dem Plural vgl. Euseb., Vita Const. III, 19] illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur."

Geistes. Die Synoden, die sich aus Provinzialsynoden im Lauf des 3. Jahrhunderts zu größeren Konzilien erweiterten und die diocletianische Reichseinteilung im Orient antizipiert zu haben scheinen, haben natürlich das Ansehen und die Macht der Kirche außerordentlieh vermehrt und daher auch ihre Anziehungskraft gesteigert. Das ganze Synodalwesen hat aber nur im Orient wirklich floriert (und etwa noch in Africa). Im Okzident ist es ebensowenig zum Durchbruch gekommen wie die Metropolitanverfassung. Das ist für die Stellung Roms und seines Bischofs sehr wichtig gewesen[1].

Es ist aber hier schließlich noch einer Frage zu gedenken, die für die kirchliche Statistik von großer Bedeutung ist: Wie stark war die Tendenz zur selbständigen Gemeindebildung, d. h. zur Bildung kompleter bischöflicher Gemeinden? Bezeichnet die Anzahl der bischöflich verfaßten Gemeinden im wesentlichen die Anzahl der Gemeinden überhaupt oder gab es, sei es überall, sei es in einer größeren Anzahl von Provinzen, zahlreiche Gemeinden, die keinen Bischof besaßen, sondern nur Presbyter bez. Diakonen, und von einem auswärtigen Bischof abhängig waren? Der Beantwortung dieser wichtigen Frage ist der folgende Exkurs gewidmet[2]. Er wird zeigen, daß die Schöpfung kompleter bischöflicher Gemeinden bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts in den meisten Provinzen (nicht in Ägypten) die Regel gewesen ist, so klein auch die Zahl der Christen, die sich an einem Orte fand, gewesen sein mag, und so klein der Ort selbst war, an dem diese Christen wohnten.

Ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger, war es aber, daß von Anfang an die Tendenz darauf gegangen ist, alle Christen an einem Ort zu einer Gemeinde zu verbinden. Hausgemeinden

---

[1]) Auf die Verfassungsentwicklung im einzelnen ist hier nicht einzugehen, obgleich sie in ihrer engen Beziehung zur Reichseinteilung noch manche wichtigen Beziehungen zur Missionsgeschichte enthält (s. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, 1901). Nur soviel sei bemerkt, daß die immer stärkere Anlehnung der orientalischen Kirche an die (nationalen Abgrenzungen folgende) Reichseinteilung allmählich die kirchliche Einheit und den christlichen Universalismus bedrohte. Zunächst schöpfte die Kirche hier Ordnung und Stärke, aber bald wurde sie von den zentrifugalen Kräften beeinflußt. Schon im Osterstreit um das J. 190 zwischen Rom und Asien spürt man etwas von ihnen; im Ketzertaufstreit sind sie bereits lebendiger; doch erst im 4. und 5. Jahrhundert treten sie desorganisierend hervor. Im Abendland hat sie der römische Bischof mit einer bewunderungswürdigen zähen und zielsicheren Energie zu bändigen verstanden.

[2]) Gelesen in der K. Preuß. Akad. der Wissenschaften am 28. Nov. 1901 (S. 1186 ff.).

hat man ursprünglich, wie die paulinischen Briefe beweisen, geduldet[1]; aber sie standen augenscheinlich (entweder von Anfang an oder doch sehr bald) als Teile innerhalb der örtlichen Gesamtgemeinde. Das ursprüngliche Verhältnis ist uns freilich ebenso dunkel wie die Auflösung dieser Hausgemeinden. Konflikte mögen anfangs nicht gefehlt haben, auch Versuche nicht, mehrere selbständige christliche *θίασοι* in einer Stadt zu etablieren; die „Schismen" in Corinth, welche Paulus bekämpft hat, scheinen darauf hinzudeuten. Auch ist es nicht ganz gewiß, ob nicht noch nach der Zeit der Ausbildung des monarchischen Episkopats hin und her in einer Stadt zwei oder mehrere bischöfliche Gemeinden waren; aber wenn das auch in einigen Fällen vorgekommen sein mag, so muß die Zahl dieser sehr gering gewesen sein und vermag die allgemeine Signatur der Verfassungsverhältnisse nicht zu ändern. Sie besteht darin, daß jeder Ort, an welchem sich Christen befanden, seine eigene, selbständige, von Klerikern geleitete Gemeinde hat, und daß er nur eine Gemeinde hat[2]. Diese so einfache und natürliche Organisation hat sich als eine Organisation von außerordentlicher Stärke bewährt. Freilich nötigte sie die Gemeinde bald, ihre antiheidnische Exklusivität mit voller

---

[1]) Wie lange, ist nicht sicher zu sagen; aber nach dem N.T. hören wir fast nichts mehr von ihnen. Das ist auch ein Argument gegen die Versuche, die paulinischen Briefe ins 2. Jahrhundert zu schieben. S. über die Hausgemeinde die betreffenden Abschnitte in Weizsäckers Apostol. Zeitalter, 2. Aufl. Der Hebräerbrief ist höchst wahrscheinlich an eine spezielle Gemeinde in Rom gerichtet. Schiele hat jüngst mit beachtenswerten Gründen zu zeigen versucht (The American Journal of Theology 1905 p. 290 ff.), daß sich diese spezielle Gemeinde aus und an der inschriftlich nachweisbaren *Συναγωγὴ τῶν Ἑβραίων* in Rom entwickelt hat. Ich habe sie (Ztschr. f. NTliche Wissensch. I 1900 S. 16 ff.) mit Prisca und Aquila in Verbindung gesetzt. Beides schließt sich nicht aus.

[2]) Recht dunkel ist für uns auch das Verhältnis christlicher „*διδασκαλεῖα*" (s. o. S. 300 ff.) zur Ortsgemeinde. Was wir wissen (Justins „Schule", Tatians Rhodon, Theodotus' Praxeas', Epigonus' und Cleomenes' „Schulen" in Rom, Übergang der theodotianischen Schule in eine Gemeinde — das ist der interessanteste Fall dieser Art, den wir kennen —, Katechetenschule zu Alexandrien; Hippolyt nennt höhnend die zu Callist in Rom haltenden Christen, d. h. die Majorität der Gemeinde, eine „Schule"; die verschiedenen gnostischen Schulen, die Schule Lucians in Antiochien neben der Kirche), reicht keineswegs aus, um ein Bild zu gewinnen; denn über die Tatsache der Existenz der Schulen hinaus erfahren wir sehr wenig. Jemand könnte versuchen zu zeigen, daß in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Gefahr für die Kirche generell bestanden habe, sich überhaupt in „Schulen" aufzulösen. Ein anderer könnte es unternehmen nachzuweisen, daß hier und dort absichtlich auch das vulgäre Christentum den Charakter von philosophischen Schulen angenommen hat, um so Freiheit zu gewinnen und sich gegen den Staat und die feindselige Gesellschaft zu schützen (daß einzelne so verfahren sind, unterliegt schwerlich einem Zweifel, s. o. S. 307). Beide würden Beachtenswertes

Schärfe auch gegen solche Brüder zu richten, die sich aus irgendeinem Grunde der Gemeinde nicht unterordnen wollten. Die traurige Leidenschaft der Ketzermacherei — schon bei den Christen des 2. Jahrhunderts — ist nicht nur eine Folge ihres Fanatismus für die wahre Lehre, sondern ebensosehr eine Folge ihrer geschlossenen Organisation und der hohen Prädikate, mit denen sie sich selbst als „Kirche Gottes" beehrten. Hier erkennt man die Kehrseite der Medaille: die Selbstschätzung der Gemeinde, in sich die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* darzustellen (die „Kirche Gottes" bez. die „katholische Kirche" in Corinth, in Ephesus, usw.), hatte die Folge, daß sie schlechterdings kein Christentum außerhalb ihrer Grenze anzuerkennen und zu ertragen vermochte[1].

---

Exkurs I:

## Gemeindebildung und Bistum (Provinzial-, Stadt- und Dorfbistum) in der Zeit von Pius bis Constantin.

„Der Apostel Paulus hat I Tim. 3 (— es sind hier nur Bischöfe und Diakonen genannt —) die Presbyter nicht vergessen, sondern dieselben Amtspersonen führten am Anfang sowohl den Namen „Presbyter" als auch den Namen „Bischof". Die aber, welche die Kompetenz der Ordination hatten und jetzt „Bischöfe" heißen, standen nicht einer Kirche, sondern einer ganzen Provinz vor und führten den Namen „Apostel". So hat der selige Paulus den Timotheus über ganz Asien gestellt und den Titus über Creta. Ebenso hat er offenbar auch über andere Provinzen andere einzeln aufgestellt: es sollte ein jeder von ihnen Sorge für die ganze Provinz tragen und somit alle Gemeinden in ihnen durchwandern, die für den kirchlichen Dienst nötigen Kleriker ordinieren, schwierige Fragen, die sich unter ihnen erhoben hatten, lösen, durch Lehrreden sie berichtigen und bessern, schwere Sünden heilend behandeln und überhaupt alles tun, was einem Vorgesetzten zu tun obliegt — während alle Städte damals die von mir obengenannten Presbyter hatten,

---

anzuführen vermögen, aber zu einem Beweise würde es nicht reichen. Soviel ist indes gewiß, daß die „Schulen" im 2. Jahrhundert und vielleicht noch sporadisch im 3. wirklich eine gewisse Gefahr für die einheitliche, bischöfliche Gemeindeorganisation bedeutet haben, daß es der Bischofskirche aber bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts gelungen ist, die Hauptgefahren zu beschwören. Die Frage verdient trotz des spärlichen Quellenmaterials eine eigene Untersuchung.

[1]) Die Ketzermacherei und die Leidenschaft, mit der sich die Christen untereinander bekämpften, hat schon Celsus (V, 63) scharf betont: *βλασφημοῦσιν εἰς ἀλλήλους οὗτοι πάνδεινα ῥητὰ καὶ ἄρρητα, καὶ οὐκ ἂν εἴξαιεν οὐδὲ καθ' ὁτιοῦν εἰς ὁμόνοιαν πάντῃ ἀλλήλους ἀποστυγοῦντες.*

die die ihnen zustehenden Gemeinden verwalteten. Somit waren in jener alten Zeit die, die jetzt Bischöfe heißen, damals aber Apostel genannt wurden, für eine ganze Provinz das, was jetzt für eine einzelne Stadt und ein einzelnes Dorfgebiet die [zu Bischöfen] Ordinierten sind. So beschaffen war in jener Zeit die kirchliche Verfassung. Als sich aber die Religion mächtig ausgebreitet hatte und nicht nur Städte, sondern auch Dörfer mit Gläubigen erfüllt[1], die seligen Apostel aber gestorben waren, da kamen die, welche danach zur Leitung des Ganzen [der ganzen Provinz] bestellt wurden, jenen Früheren nicht mehr gleich; auch vermochten sie nicht das Zeugnis durch Wundergaben, wie jene, für sich geltend zu machen und erschienen wohl auch in sehr vielen anderen Beziehungen geringer als sie. Daher empfanden sie es als eine Last, den Namen „Apostel" zu führen, die anderen [bisher identisch gebrauchten] Bezeichnungen aber verteilten sie: den Namen „Presbyter" überließen sie den Presbytern, den „Bischof" wiesen sie dem zu, der zu ordinieren befugt sein sollte, so daß er nun mit der Leitung des Ganzen betraut wäre. Es wurden ihrer aber mehrere, zuerst des Bedürfnisses wegen, sodann aber auch infolge der Freigebigkeit derer, die diese Veranstaltung trafen[2]. Am Anfang waren in einer Provinz in der Regel zwei oder höchstens drei Bischöfe — so stand es vor nicht langer Zeit im Abendland in den meisten Provinzen; in einigen aber findet man die Ordnung auch jetzt noch bewahrt —; im Laufe der Zeit aber gab es Bischöfe nicht nur in Städten, sondern auch in kleinen Ortschaften, während doch dort ein Bedürfnis, jemanden mit dem bischöflichen Amte zu betrauen, nicht vorlag."

So hat Theodor von Mopsvestia im Kommentar zum ersten Timotheusbrief geschrieben[3]. Die Behauptung, daß in den ältesten Zeiten die Bezeichnungen „Presbyter" und „Bischof" identisch gewesen seien, findet sich mehrfach in der Zeit um das Jahr 400; aber im übrigen sind die Ausführungen Theodors meines Wissens singulär; sie stellen den Versuch dar, die älteste Organisation der Kirchen zu beschreiben und den wichtigsten Umschwung in der Geschichte der kirchlichen Verfassung zu erklären. Theodors Meinung ist in Kürze folgende: Von Anfang an — d. h. in der Zeit der Apostel bez. durch urapostolische Einsetzung — hat es in den Kirchen ein monarchisches Amt gegeben, an welchem die Kompetenz der Ordination haftete; dieses Amt war ein provinzial-kirchliches (jede Provinz besaß einen Vorsteher), und der Amtstitel lautete „Apostel"; die einzelnen Gemeinden aber wurden von Bischöfen (Presbytern) und Diakonen regiert. Aber bereits nach dem Tode der Apostel[4] (d. h. der Urapostel) trat ein Umschwung ein. Theodor motiviert denselben doppelt, nämlich erstlich durch die Ausbreitung der christlichen Religion, zweitens durch die von der zweiten

---

[1]) Gr.: *μέγισται δὲ οὐ πόλεις μόνον ἀλλὰ καὶ χῶραι τῶν πεπιστευκότων ἦσαν*, Vers. Lat.: „repletae autem sunt non modo civitates credentium, sed regiones." Also ist *μεσταί* für *μέγισται* zu lesen.

[2]) Gr.: *διὰ μὲν τὴν χρείαν τὸ πρῶτον, ὕστερον δὲ καὶ ὑπὸ φιλοτιμίας τῶν ποιούντων*. Man vermutet, daß der Ehrgeiz als Triebfeder genannt sei; aber dann müßte *τῶν ποιούντων* fehlen. Also bedeutet *φιλοτιμία* „Freigebigkeit", und so hat auch die Vers. Lat. den Text verstanden: „postea vero et illis adiecti sunt alii liberalitate eorum qui ordinationes faciebant."

[3]) S. Swete, Theodori episcopi Mopsvesteni in epp. b. Pauli commentarii. Vol. II (1882) p. 121 ff.

[4]) Hier findet sich die erste Unklarheit im Bericht Theodors: „Die seligen Apostel" sind nicht alle die Männer, die er unmittelbar vorher „Apostel" genannt hat, sondern sind entweder die Apostel im engsten Sinn oder diese und dazu Männer wie Timotheus und Titus.

Generation der Apostel selbst gefühlte Schwäche. Daher beschlossen diese Apostel 1. den Namen „Apostel" abzulegen und ihn damit in Wegfall zu bringen[1], 2. die monarchische Gewalt, d. h. die Ordinations-Kompetenz, mehreren Personen in der Provinz zu übertragen. So ergab sich der Zustand, daß in einer Provinz zwei oder drei Bischöfe — das Wort nun im Sinne der monarchischen Gewalt — existierten. Dieser Zustand sei bis vor kurzem in den meisten Provinzen des Abendlandes die Regel gewesen und dauere in einigen Provinzen dort jetzt noch fort. Aber im Morgenland sei es auch dabei nicht geblieben. Teils das Bedürfnis (das Wachstum der Christenheit in den Provinzen), teils „die Freigebigkeit"[2] habe die Zahl der Bischöfe vermehrt, so daß zuletzt nicht nur die Städte, sondern selbst Dörfer Bischöfe erhalten hätten, während doch für eine solche Einrichtung kein wirkliches Bedürfnis vorhanden sei.

Zunächst ist es dem Theodor anzurechnen, daß er für die universal einsetzende und absteigende Organisation der Kirchen in ältester Zeit einen Sinn besessen hat. Es ist in der Tat so; das Ganze war früher als der Teil, d. h. die durch die Apostel bewirkte Organisation war zunächst eine universale und provinzial-kirchliche. Judäa, Samarien, Syrien, Cilicien, Galatien, Asien, Macedonien usw. stehen den Aposteln vor der Seele und figurieren in ihren Berichten. Wie die heute missionierenden, aus dem Auslande kommenden Sekten „Brandenburg", „Sachsen", „Bayern" erobern, indem sie in Berlin, Dresden, München und etwa noch ein paar anderen namhaften Städten festen Fuß fassen, wie sie sofort in Gedanken und in einigen Maßnahmen die Provinz umspannen, so war es auch damals. Auch die Ausdehnung des Namens „Apostel" ist an sich richtig beobachtet. Aber freilich schon hier beginnen die Bedenken. Daß die Apostel, d. h. die Zwölf und Paulus, die anderen „Apostel" — das Wort im weiteren Sinn — sämtlich „eingesetzt" haben, ist an sich unwahrscheinlich, wird durch positive Zeugnisse widerlegt[3] und erklärt sich bei Theodor sehr einfach aus dem Vorurteil, letztlich müsse doch alles auf die Anordnung der Urapostel zurückgehen. Ferner, daß jeder Provinz ein Apostel-Bischof vorgesetzt worden sei, ist eine Annahme, die nicht auf wirklicher Kunde beruht, und die alles gegen sich hat, was wir von der universal kirchlichen Natur des Apostelamts wissen. Endlich, die Ausschließlichkeit, in welcher die Ordinationskompetenz mit dem Apostel-Bischofsamt verknüpft wird, ist mindestens nicht zu kontrolieren. In allen diesen Beziehungen scheint Theodor lediglich herrschende Vorstellungen und gewagte Hypothesen in das Bild eingetragen zu haben, welches er von der ältesten kirchlichen Organisation entworfen hat. Wir können übrigens noch nachweisen, auf welchen schmalen Grundlagen seine Annahmen beruhen. Sehe ich recht, so hat er nichts anderes zur Verfügung gehabt als das traditionelle Bild von der kirchlichen Stellung des Timotheus und Titus, welches man aus den Pastoralbriefen abstrahierte, sowie die kirchlichen Nachrichten und Legenden über das Wirken des Johannes

---

[1]) Dies muß man supplieren (und das ist die zweite Unklarheit); im Text steht nur: *βαρὺ νομίσαντες τὴν τῶν ἀποστόλων ἔχειν προσηγορίαν*. Was aus ihnen selbst geworden ist, nachdem sie den Namen und die Kompetenz abgelegt haben, verschweigt Theodor.

[2]) Hier ist die dritte Unklarheit des Berichts. Unter der *„φιλοτιμία τῶν ποιούντων"* scheint die Freigebigkeit der abtretenden „Apostel" verstanden werden zu müssen; aber der Prozeß setzte sich — auch nach der Meinung Theodors — noch fort, nachdem die „Apostel" längst abgetreten waren.

[3]) Man vergleiche, was Paulus und die Didache über Apostel, Propheten und Lehrer bemerken. Gott setzt die Apostel ein, bez. der „Geist".

in Asien[1]. Dies hat er generalisiert und daraus die Vorstellung einer allgemeinen Einsetzung von „Aposteln“ = Provinzbischöfen geschaffen[2].

„Apostel“ = Provinzbischöfe — dies Gebilde Theodors ist ein Phantasiegebilde; aber vielleicht birgt es doch ein Korn geschichtlicher Wahrheit in sich. Wir werden sehen; zunächst müssen wir Theodors Ausführungen weiter folgen.

Er hat richtig erkannt, daß jede Orientierung über den Ursprung der kirchlichen Organisation bei den Aposteln und ihrem Missionswirken einzusetzen habe. Man wird hinzufügen dürfen: die in der Mission und durch sie gesetzte Organisation wird sich zu behaupten versuchen, auch nachdem lokale Gewalten und Ordnungen geschaffen waren, die sich nun mit eigenem Rechte geltend machten. Aber das Eigentümliche in Theodors Auffassung besteht darin, daß er ein vom Ursprung her bestehendes eigenes Recht der lokalen Gewalten gar nicht kennt. Alles, was die neutestamentlichen und überhaupt die ältesten christlichen Schriften darüber enthalten, sieht er nicht; denn es muß auch hier alles von urapostolischer Anordnung bez. Konzession ausgegangen sein, d. h. von oben nach unten. Zwar die „Schwäche“ der „Apostel“ in der zweiten Generation konstatiert er — eine ganz merkwürdige Behauptung, deren Grundlage das Aufhören der Wundergaben ist[3] —, aber die „Apostel“ sind kraft eigenen Entschlusses vom Schauplatz abgetreten und haben ihre Gewalten auf andere verteilt: nur so konnte die lokale Kirchengewalt entstehen! Eine höchst künstliche Theorie, ganz beherrscht von dem Zauberbegriff des Apostolischen. Die lokale Kirchengewalt (bez. der monarchische und souveräne Episkopat) innerhalb der Einzelgemeinde hat durch Übertragung ihren Ursprung von der „apostolisch“-provinzialen Gewalt erhalten. So lange die Apostel lebten, war jene ganz unselbständig. Aber auch dann entstand nicht sofort die souverän-bischöfliche Gewalt innerhalb jeder geschlossenen Einzelgemeinde. Vielmehr — behauptet Theodor — seien es ursprünglich nur zwei oder drei Städte in jeder Provinz gewesen, die einen Bischof (nun im neuen Sinn des Worts) besessen hätten. Erst später und nach und nach seien zu diesen Städten noch andere, ja auch Dörfer hinzugekommen, während sich in den

---

[1]) Es ist sogar wahrscheinlich, daß ihm neben Tit. 1, 5 ff. und I Tim. 3, 1 ff. vor allem die bekannte Stelle bei Clemens Alex., Quis dives salv. (s. Euseb., h. e. III, 23) vorgeschwebt hat; denn seine Schilderung der Aufgaben des Apostel-Bischofs deckt sich in wesentlichen Zügen mit dem, was dort von dem Wirken des Johannes erzählt ist (§ 6: *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*, dazu die Schilderung, wie Johannes hier einen schweren Fall behandelt hat).

[2]) I Clem. ad Cor. 40 ff. kann ihm nicht vorgeschwebt haben, denn an diesem Berichte wäre seine merkwürdige und künstliche Vorstellung von „Aposteln“ = Provinzbischöfen gescheitert. Ganz klar heißt es hier (c. 42), daß die Apostel *κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καὶ τοὺς ὑπακούοντας τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ βαπτίζοντες καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*, und in c. 44 wird nicht eine Sukzession von Aposteln nach Aposteln, sondern von Bischöfen nach Bischöfen erzählt.

[3]) Theodor scheint so verstanden werden zu müssen, daß er das Aufhören der den Aposteln bisher geschenkten Wundermacht als ein göttliches Zeichen für sie betrachtet hat, sie sollten sich nun selbst quieszieren. — Das Aufhören der apostolischen Wundermacht in irgendeinem Moment der Geschichte war eine weitverbreitete Überzeugung (s. darüber Origenes an mehreren Stellen, den Theodor fleißig gelesen hat). Wundermacht und apostolische Wundermacht sind übrigens nicht identisch.

meisten Provinzen des Abendlandes der ältere Zustand noch bis vor kurzem (und in einigen sogar bis zur Gegenwart) erhalten habe[1].

Diese ganze Theorie über den Ursprung des lokalen, monarchischen Episkopats ist an sich undiskutierbar[2]; denn man darf unbedenklich sagen, daß Theodor keine urkundliche Unterlage für sie besessen hat. Während er für seine „Apostel" = Provinzbischöfe wenigstens den Schein historischer Beglaubigung durch Berufung auf Timotheus, Titus bez. Johannes geltend machen konnte, fehlt hier jede Beglaubigung. Man muß fragen, wer waren denn jene abtretenden Apostel, woher weiß man von ihrem Verzichte, woher weiß man von der Gewalten-Übertragung, die sie vorgenommen haben sollen? Auf diese Fragen hätte Theodor — wir dürfen das bestimmt sagen — die Antwort schuldig bleiben müssen; denn in welchen Urkunden war darüber etwas zu lesen? Nicht ohne Grund hat Theodor daher auch den Moment des Verzichts verschleiert; man kann nur ahnen, daß er etwa um das Jahr 100 eingetreten sein soll[3].

Dennoch hat man Grund, Theodors Ausführungen nicht einfach beiseite zu werfen; denn sie regen einen Komplex von Fragen an, dem die Aufmerksamkeit der Historiker bisher nicht genügend zuteil geworden ist: wie verhalten sich Gemeinde-Bischof, Territorial-(Provinz-)Bischof — wenn es einen solchen gegeben hat — und Metropolit? In bestimmterer Fassung: hat es Territorial-(Provinz-)Bischöfe in frühester Zeit gegeben, und ist der Territorial-(Provinz-)Bischof vielleicht sogar älter als der Gemeinde-Bischof? Ferner, sind etwa die durch diese zwei Ämter bezeichneten disparaten Organisationen gleichzeitig erwachsen und haben sich erst später ausgeglichen? Endlich, ist die erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erkennbare Metropolitenwürde älteren Ursprungs, ist sie vielleicht nur die Fortsetzung eines früher bestehenden provinzial-kirchlich monarchischen Amtes? Diese Fragen haben für die Verbreitungsgeschichte, ja für die Statistik der ältesten Christenheit eine hohe Bedeutung; denn angenommen, daß es in zahlreichen Provinzen Generationen hindurch die Regel gewesen ist, es bei einem, zwei oder drei Bistümern zu belassen, so könnte man aus der geringen Zahl von Bistümern in gewissen Provinzen nicht schließen, daß das Christentum nur spärlich in ihnen vorhanden gewesen sei. Die Untersuchung dieser Frage ist aber um so dringlicher, als jüngst Duchesne sie gestreift[4], auf Theodors Ausführungen, wenn auch mit Zurückhaltung, sich berufen und in bezug auf die Organisation der Kirche in Gallien weittragende Schlüsse gezogen hat. Wir werden zunächst seine Aufstellungen (p. 1—59) kennen zu lernen haben[5]. Ich gebe das Hauptresultat in seinen eigenen Worten:

---

[1]) Theodor scheint diesen älteren Zustand für den idealen zu halten, jedenfalls gibt er seinem Mißfallen über die Dorf-Bistümer Ausdruck.

[2]) Um so mehr, als Theodor auf die Frage, wie die Einzelgemeinde am Anfang regiert worden ist (kollegial oder durch einen Presbyter-Bischof), nicht eingeht. Wie es in der Einzelgemeinde zur Monarchie gekommen ist, darüber schweigt er. Man scheint annehmen zu müssen, daß nach seiner Meinung die Einzelgemeinden Generationen hindurch kollegial regiert worden sind.

[3]) Einen „Beweis" bringt Theodor lediglich für die Behauptung bei, daß ursprünglich nur zwei oder drei Bistümer in jeder Provinz gewesen seien; er verweist auf die abendländischen Verhältnisse, wie sie jüngst bestanden hätten und zum Teil noch bestünden. Aber hier ist zu fragen, ob dieser Zustand richtig beobachtet ist, und ob er mit dem, was um das Jahr 100 eingetreten sein soll, wirklich verknüpft werden darf.

[4]) Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I (1894) p. 36 ff.

[5]) Man beachte, daß Duchesne diese Schlüsse nur für Gallien gezogen,

P. 32. „Dans les pays situés à quelque distance de la Méditerranée et de la basse vallée du Rhône, il ne s'est fondé aucune église (Lyon exceptée) avant le milieu du IIIe siècle environ."

P. 38f. „Il en résulte que, dans l'ancienne Gaule celtique, avec ses grandes subdivisions en Belgique, Lyonnaise, Aquitaine et Germanie, une seule église existait au IIe siècle, celle de Lyon" .... „Ce que nos documents nous apprennent, c'est que l'église de Lyon était, en dehors de la Narbonnaise, non la première, mais la seule. Tous les chrétiens épars depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées[1] ne formaient qu'une seule communauté; ils reconnaissaient un chef unique, l'évêque de Lyon."

P. 59. „Avant la fin du IIIe siècle — sauf toujours la région du bas Rhône et de la Méditerranée, — peu d'évêchés en Gaule et cela seulement dans les villes les plus importantes. A l'origine, au premier siècle chrétien pour notre pays (150—250), une seule église, celle de Lyon, réunissant dans un même cercle d'action et de direction tous les groupes chrétiens épars dans les diverses provinces de la Celtique."

Duchesne ist zu diesem Ergebnis auf Grund folgender Beobachtungen gelangt:

1. Kein glaubwürdiges Zeugnis für irgend eines der gallischen Bistümer außer Lyon reiche über die Mitte des 3. Jahrhunderts hinauf[2]. Die Bischofslisten, soweit sie überhaupt in Betracht kommen, führen auch nicht weiter; so werde Verus von Vienne, der bei dem Konzil von Arles im Jahre 314 zugegen gewesen ist, in den Listen als der 4. Bischof gezählt. Also könne der Ursprung des Episkopats daselbst schwerlich vor $\pm$ 250 angesetzt werden.

2. In dem bekannten Schreiben von Vienne und Lyon (Euseb., h. e. V, 1) laute die Aufschrift: *οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ*. Diese Aufschrift sei analog den Aufschriften: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* bez. *Κόρινθον, Φιλίππους, Σμύρναν* u. s. w. und stelle somit nach der nächstliegenden Auffassung die beiden Gemeinden als eine Einheit dar[3].

3. In dem Schreiben werde „der Diakon Sanctus von Vienne" erwähnt; diese Formel erkläre sich schwer, wenn es sich um einen der Diakonen des Bischofs von Vienne gehandelt hätte, sie sei aber sehr natürlich, wenn Sanctus der die unselbständige Gemeinde von Vienne leitende, von dem Lyoneser Bischof delegierte Diakon von Vienne gewesen sei, Vienne selbst also keinen Bischof gehabt habe.

4. Irenäus spreche in seinem großen Werk von Kirchen in Germanien sowie bei den Iberern, Celten und Libyern; nun stehe es aber fest, daß es

---

und daß er in bezug auf andere Provinzen sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat. Ich habe Grund zu der Annahme, daß seine und meine Beurteilung nicht sehr verschieden sind. Ich polemisiere daher im folgenden nicht gegen ihn, sondern gegen Schlüsse, die aus seinen Darlegungen gezogen werden können.

[1]) Die Erwähnung der Pyrenäen macht es klar, daß Duchesne in das Gebiet, in welchem Lyon das einzige Bistum gewesen sein soll, auch Aquitanien und den äußersten Südwesten Frankreichs einschließt.

[2]) Nur Arles hat sicher vor dem Jahre 250 bestanden, wie aus dem Briefwechsel Cyprians hervorgeht; aber es liegt in der Narbonensis, und diese Provinz ist von der hier schwebenden Betrachtung ausgeschlossen.

[3]) Dieses Argument ist allerdings vorsichtig gefaßt (p. 40): „Cette formule semble plutôt désigner un groupe ecclésiastique que deux groupes ayant chacun son organisation distincte; en tout cas, elle n'offre rien de contraire à l'indistinction des deux églises."



in Germanien (den römischen Militärprovinzen Germanien; an das freie Germanien sei nicht zu denken) damals organisierte Kirchen noch nicht gegeben hat; spreche hier Irenäus doch von „Kirchen", so meine er also Kirchen, die nicht Bischofskirchen waren[1].

5. Theodor (s. o.) bezeuge, daß im Abendland in den meisten Provinzen bis vor kurzem nur zwei bis drei Bischöfe gewesen seien, und daß dieser Zustand noch eben in einigen andauere; da für Süd-, Mittel-Italien und Africa eine große Anzahl von Bistümern bezeugt ist, so müsse man an die anderen abendländischen Länder denken; zwar decke das Zeugnis Theodors streng genommen nur seine eigene Zeit, aber es füge sich trefflich zu den Argumenten 1—4, und es liege in der Natur der Sache, daß die Bistümer in der früheren Zeit nicht zahlreicher waren als in der späteren.

6. Eusebius (h. e. V, 23) erwähne einen Brief *τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει*. Allerdings bezeichne *παροικία* gewöhnlich die bischöfliche Diözese, und Eusebius habe das Wort in diesem Sinn in demselben Kapitel gebraucht; allein man müsse dem Wort hier doch eine andere Bedeutung geben. „Le verbe *ἐπισκοπεῖν* ne saurait s'entendre d'une simple présidence comme serait celle d'un métropolitain à la tête de son concile. Cette dernière situation est visée dans le même passage d'Eusèbe; en parlant de l'évêque Theóphile, qui présida celui du Pont, il se sert de l'expression *προὐτέτακτο*." Also bedeuten in diesem Falle *παροικίαι* „groupes détachés, dispersés, d'une même grande église" — „plusieurs groupes de chrétiens, épars sur divers points du territoire, un seul centre ecclésiastique, un seul évêque, celui de Lyon."

7. Auch in anderen großen Provinzen fänden sich analoge Erscheinungen (daß zunächst und längere Zeit hindurch nur ein Bischof vorhanden gewesen sei); allein der Nachweis würde zu weit führen[2]; Duchesne begnügt sich daher, einen besonders schlagenden Beleg anzuführen. Der anonyme Antimontanist, der in Jahre 192 (193) geschrieben hat (Euseb., h. e. V, 16), erzählt, er habe, als er nach Ancyra in Galatien gekommen sei, die pontische Kirche *(τὴν κατὰ Πόντον ἐκκλησίαν)* von der neuen Prophetie angefüllt und verwirrt gefunden. Ancyra liegt nicht im Pontus und — „ce n'est pas des nouvelles de l'église du Pont qu'il a eues à Ancyre, c'est l'église ellemême, l'église du Pont, qu'il y a rencontrée. Hieraus folge mit Wahrscheinlichkeit[3], daß die Kirche des Pontus noch zur Zeit des Septimius Severus um das Jahr 200[4] ihren „chef-lieu" in Ancyra hatte.

8. Eine Bestätigung für die äußerst langsame Zunahme der Bistümer in Gallien biete noch das Konzil von Arles (314); daselbst seien vier Provinzen (la Germanie I., la Séquanaise, les Alpes Grées et Pennines, les Alpes

---

[1]) So glaube ich Duchesnes Argumentation verstehen zu müssen (p. 40 f.); ganz klar ist sie mir nicht geworden.

[2]) P. 42: „D'autres églises que celle de Lyon ont eu d'abord un cercle de rayonnement très étendu et ne se sont en quelque sorte subdivisées qu'après une indivision d'assez longue durée. Je ne veux pas entrer ici dans l'histoire de l'évangélisation de l'empire romain: cela m'entraînerait beaucoup trop loin. Il me serait facile de trouver en Syrie, en Égypte et ailleurs des termes de comparaison assez intéressants. Je les néglige pour me borner à un seul exemple etc."

[3]) Duchesne verweist auch noch auf die Nachrichten über die Christen im Pontus, die wir bei Gregorius Thaumaturgus besitzen.

[4]) In diese Zeit setzt also Duchesne den Anonymus; meines Erachtens etwas zu spät.

Maritimes) nicht vertreten gewesen, also könne man annehmen, daß sie autonome Kirchen überhaupt noch nicht besessen haben[1].

Zu diesen Argumenten für die Annahme der Existenz von Bischofskirchen, die sich über weite Gebiete und zahlreiche Städte, ja über mehrere Provinzen zugleich erstreckt hätten, möchte ich, bevor ich sie prüfe, noch eine Reihe von Beobachtungen stellen, die zugunsten der Hypothese zu sprechen scheinen:

1*. Paulus (II Cor. 1, 1) schreibt: ... *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.*

2*. In den Ignatiusbriefen (um das Jahr 115) heißt Antiochien nicht nur absolut *ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία* (Rom. 9, Magn. 14, Trall. 13), sondern Ignatius selbst nennt sich auch *ὁ ἐπίσκοπος Συρίας* (Röm. 2).

3*. Dionysius von Corinth (Euseb., h. e. IV, 23, 5) schreibt einen Brief: *τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Γορτύναν ἅμα ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην, Φίλιππον ἐπίσκοπον αὐτῶν ἀποδεχόμενος.*

4*. Ebenderselbe (a. a. O. § 6) schreibt einen Brief: *τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Ἄμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον, Βακχυλίδου μὲν καὶ Ἐλπίστου ὡσὰν αὐτὸν ἐπὶ τὸ γράψαι προτρεψάντων μεμνημένος ... ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλμαν ὑποσημαίνων.*

5*. Euseb., h. e. III, 4, 6 heißt es: *Τιμόθεός γε μὴν τῆς ἐν Ἐφέσῳ παροικίας ἱστορεῖται πρῶτος τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχέναι, ὡς καὶ Τίτος τῶν ἐπὶ Κρήτης ἐκκλησιῶν.*

6*. Euseb., h. e. V, 24, 11: *ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας*, vgl. VI, 46: *Διονύσιος τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν ἀδελφοῖς ἐπιστέλλει, ὧν ἐπεσκόπευε Μερουζάνης.*

7*. Euseb., h. e. VI, 2, 2: *τῶν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παροικιῶν τὴν ἐπισκοπὴν νεωστὶ τότε μετὰ Ἰουλιανὸν Δημήτριος ὑπειλήφει.*

8*. Euseb., h. e. VII, 14: *τῆς μὲν Ῥωμαίων ἐκκλησίας ... Ξύστος, τῆς δὲ ἐπ' Ἀντιοχείας ... Δημητριανός, Φιρμιλιανὸς δὲ Καισαρείας τῆς Καππαδοκῶν, καὶ ἐπὶ τούτοις τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν Γρηγόριος καὶ ὁ τούτου ἀδελφὸς Ἀθηνόδωρος.*

9*. Euseb., h. e. VII, 28: *Φιρμιλιανὸς μὲν τῆς Καππαδοκῶν Καισαρείας ἐπίσκοπος ἦν, Γρηγόριος δὲ καὶ Ἀθηνόδωρος ἀδελφοὶ τῶν κατὰ Πόντον παροικιῶν ποιμένες, καὶ ἐπὶ τούτοις Ἕλενος τῆς ἐν Τάρσῳ παροικίας, καὶ Νικομᾶς τῆς ἐν Ἰκονίῳ, κτλ.*

10*. Euseb., h. e. VII, 32, 26: *Μελέτιος τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος.*

11*. Euseb., h. e. VII, 26, 3: *Βασιλείδης ὁ κατὰ τὴν Πεντάπολιν παροικιῶν ἐπίσκοπος.*

12*. Euseb., h. e. VIII, 13, 4. 5: *Σιλβανὸς τῶν ἀμφὶ τὴν Ἔμισαν ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος .... Σιλβανὸς ἐπίσκοπος τῶν ἀμφὶ τὴν Γάζαν ἐκκλησιῶν.*

13*. Subscr. Nicaenae synodi (ed. Gelzer et socii): *Καλαβρίας. Μάρκος Καλαβρίας. — Δαρδανίας. Δάκος Μακεδονίας. — Θεσσαλίας. Κλαυδιανὸς Θεσσαλίας, Κλεόνικος Θηβῶν. — Παννονίας. Δόμνος Παννονίας. — Γοτθίας. Θεόφιλος Γοτθίας. — Βοσπόρου. Κάδμος Βοσπόρου.*

---

[1]) Ein Gegenargument hat Duchesne berücksichtigt. Cypr. ep. 68 heißt es, Faustinus, Bischof von Lyon, habe an den Papst Stephanus (um das Jahr 254) geschrieben, sowohl in seinem Namen als in dem der „ceteri coepiscopi nostri in eadem provincia constituti". Duchesne räumt ein, daß die frühesten Bistümer (nach Lyon) bereits damals in der Lugdunensis bestanden haben könnten, er meint aber, es liege näher, an die Bischöfe an der unteren Rhone und am Mittelmeer, also in der Provinz Narbonensis zu denken, die ja längst Bischöfe besessen habe.



14*. Apost. Constit. VII, 46: *Κρήσκης τῶν κατὰ Γαλατίαν ἐκκλησιῶν, Ἀκύλας δὲ καὶ Νικήτης τῶν κατὰ Ἀσίαν παροικιῶν*[1].

15*. Sozomenus (VII, 19) sagt, Scythien habe nur einen Bischof, obgleich viele Städte daselbst seien (vergl. dazu Theodoret, h. e. IV, 31, wo Bretanio der Hohepriester aller Städte in Scythien heißt).

Ad 1. Das erste Argument Duchesnes ist ein argumentum e silentio. Dazu kommt, daß wir keine Schriften haben, in denen direkte Angaben über alte gallische Bistümer zu erwarten wären; also ist das argumentum e silentio kaum als Argument in Betracht zu ziehen. Es ist aber das einzige absolut zuverlässige Zeugnis, welches wir für die Geschichte der gallischen Kirche aus der Mitte des 3. Jahrhunderts besitzen, von Duchesne zwar gestreift, aber nicht gewürdigt worden — Cypr. ep. 68[2]. Dieser Brief Cyprians an den römischen Bischof Stephanus sucht diesen für die Absetzung des novatianisch gesinnten Bischofs Marcian von Arles zu gewinnen und beginnt mit den Worten: „Faustinus collega noster Lugduni consistens semel adque iterum mihi scripsit significans ea quae etiam vobis scio utique nuntiata tam ab eo quam a ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis." Daß hier unter „eadem provincia" die Narbonensis zu verstehen ist, ist sehr unwahrscheinlich; denn (1) Lyon lag nicht in der Narbonensis, (2) wenn die Bischöfe der Narbonensis selbst Gegner des Marcian gewesen wären und ihn hätten abschütteln wollen, so müßte der Brief Cyprians anders lauten, als er lautet, und es wäre schwerlich nötig gewesen, daß die drei größten Bischöfe des Abendlandes, der von Lyon, Carthago und Rom, in die Angelegenheit eingriffen, (3) c. 2 schreibt Cyprian: „quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum ... collegio nostro insultare patiantur" und c. 3: „dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur". Augenscheinlich handelt es sich hier um zwei (bez. drei) Briefe, nämlich um einen an die Bischöfe Galliens, und einen zweiten (bez. 2. und 3.), der nicht nur an die plebs Arelate consistens, sondern auch an die provincia — darunter kann nur die Narbonensis, in der Arles lag, verstanden werden — zu richten sei. Hieraus folgt, daß die „coepiscopi nostri in Gallia constituti" (c. 2) schwerlich identisch sind mit den Bischöfen der Narbonensis, und daraus ergibt sich weiter — was an sich bereits als die nächstliegende Erklärung erscheint —, daß die „coepiscopi nostri in eadem provincia constituti" (c. 1) die Bischöfe der lugdunensischen Provinz sind. Also besaß die Lugdunensis zur Zeit Cyprians mehrere Bischöfe, die bereits zu einer Synode zusammengeschlossen waren[3] und mit Rom korrespondierten. Wie alt die Bistümer waren, können wir aus der Stelle nicht enträtseln; daß sie sämtlich eben erst gegründet gewesen sind, ist jedenfalls nicht das Wahrscheinliche. Nun verweist aber Duchesne in diesem Zusammenhang darauf, daß der auf dem Konzil zu Arles (314) anwesende Bischof Verus von Vienne in einer alten Liste als der vierte Bischof

---

[1]) Nur der Vollständigkeit wegen sei angeführt, daß der liber Praedestinatus „Diodorus episc. Cretensis" (c. 12), „Dioscurus Cretensis episc." (c. 20), „Craton episc. Syrorum" (c. 33), „Aphrodisius Hellesponti episc." (c. 47), „Basilius episc. Cappadociae" (c. 48), „Zeno Syrorum episc." (c. 50), „Theodotus Cyprius episc." (c. 56) anführt.

[2]) Siehe die Anmerkung auf der vorigen Seite.

[3]) So wird man das „tam a Faustino quam a ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis" Cyprians verstehen müssen.

von Vienne gezählt werde: somit könne der Ursprung des Bistums daselbst schwerlich vor ± 250 fallen. Allein die Liste selbst ist jung und fragwürdig; und selbst zugestanden, sie sei zuverlässig, so ist es willkürlich, eine mittlere Durchschnittszeit von 18 Jahren für die Dauer eines Episkopats anzunehmen. Gesetzt aber auch, dies wäre zutreffend, so wäre eben nur zu folgern, daß Vienne (obschon in der Narbonensis gelegen, wo auch nach Duchesne Bistümer in früher Zeit gegründet worden sind) sein Bistum erst später erhalten hat. Für die Städte der Lugdunensis wäre aus dieser Tatsache nichts zu folgern.

Ad 2. Duchesne meint, die Aufschrift des Briefs (Euseb., h. e. V, 1): *οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ* scheine die Christen von Vienne und Lyon als eine einheitliche Gemeinde zu bezeichnen. Allein wenn dem so wäre, müßte man erwarten, daß Lyon voranstünde, da ja nur in Lyon ein Bischof gewesen sein soll, nicht aber in Vienne. Ferner, nicht von *ἐκκλησίαι* oder *ἐκκλησία*, sondern von *δοῦλοι Χριστοῦ* ist die Rede, wie ja auch in der Adresse *οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν ἀδελφοί*, nicht aber „Kirchen" genannt werden. Also läßt sich über die Organisation der Christen aus dieser Stelle überhaupt nichts entnehmen. Vienne und Lyon lagen, obgleich sie zu verschiedenen Provinzen gehörten, sehr nahe bei einander, und die Christen daselbst hatten dieselbe Kalamität erlebt: so erklärt es sich, daß sie ad hoc einen gemeinsamen Bericht abgestattet haben. Es kommt aber noch hinzu, daß § 13 ausdrücklich von den beiden Kirchen gesprochen wird *(συλλεγῆναι ἐκ τῶν δύο ἐκκλησιῶν πάντας τοὺς σπουδαίους)*.

Ad 3. *Ἐνέσκηψεν ἡ ὀργὴ πᾶσα εἰς Σάγκτον τὸν*[1] *διάκονον ἀπὸ Βιέννης*. Duchesnes Erklärung, Sanctus sei hier als der die unselbständige Gemeinde leitende, von dem Lyoneser Bischof delegierte Diakon von Vienne bezeichnet, ist möglich, aber keineswegs sicher. *Ἀπό* ist in diesem Sinn ungewöhnlich (wenn auch nicht unerträglich)[2]; man kann sehr wohl übersetzen: „der aus Vienne stammende Diakon" [scil. der Gemeinde von Lyon][3]. Gesetzt aber auch, Sanctus sei hier als Diakon der Gemeinde von Vienne bezeichnet, was auch ich für das Wahrscheinlichere halte, so scheint mir die Folgerung doch vorschnell und bedenklich, Vienne habe nur einen Diakon und keinen Bischof (auch keinen Presbyter) besessen. Da ist doch auf den Artikel vor *διάκονον* zu viel gebaut! Indes, es mag dem so sein; wir kommen später noch einmal auf diese Stelle zurück. Nur soviel sei hier noch gesagt, daß die ausdrückliche Bezeichnung des Pothinus in dem Brief nicht als „unser" Bischof, auch nicht als „der" Bischof, sondern als *τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Λουγδούνῳ πεπιστευμένος*, der Hypothese, nur Lyon, nicht aber Vienne habe damals einen Bischof besessen, wenig günstig ist.

Ad 4. Die Stelle Iren. I, 10, 2 *(καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις, οὔτε ἐν Κελτοῖς, οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολὰς οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ, οὔτε ἐν Λιβύῃ οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἱδρυμέναι)* ist bei sehr skeptischer Auslegung neutral — wie die Kirchen in Germanien und bei den Kelten organisiert waren, geht aus

---

1) So liest mit Recht Schwartz.

2) Vgl. Euseb., h. e. V, 19: *Αἴλιος Πούπλιος Ἰούλιος ἀπὸ Δεβελτοῦ κολωνείας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος*. Die Parallele ist freilich nicht schlagend, da sich Julius damals auf einer Versammlung in Phrygien befand, als er selbst diese Worte niederschrieb.

3) Vgl. das gleich folgende *εἰς Ἄτταλον Περγαμηνὸν τῷ γένει*, ferner § 49: *Ἀλέξανδρός τις, Φρὺξ μὲν τὸ γένος, ἰατρὸς δὲ τὴν ἐπιστήμην*. Neumann (Der römische Staat und die allg. Kirche I [1890] S. 30) schreibt: „Erscheint der Diakon Sanctus von Vienna vor dem Tribunal des Legaten der Lugudunensis, so ist Sanctus in Lugudunum ergriffen worden."

den Worten nicht hervor —; aber die nächstliegende Erklärung ist doch die, daß diese „Kirchen" ebenso vollständig und in sich geschlossen waren wie die mit ihnen auf gleicher Stufe genannten Kirchen des Orients, Ägyptens, Libyens und des zentralen Südeuropas. Jedenfalls läßt sich aus der Stelle nichts für Duchesnes Ansicht folgern; die Meinung, in Germanien könnten in sich geschlossene Kirchen nicht vorhanden gewesen sein, ist eine petitio principii.

Ad 5. Theodors von Mopsvestia Zeugnis kann für die älteste Zeit an sich nicht ins Gewicht fallen; auch setzt er voraus, daß nach dem Abtreten der „Apostel" (= Provinzbischöfe) jede Provinz zwei bis drei Bischöfe erhalten habe; Duchesne will nachweisen, daß die drei Gallien etwa 100 Jahre hindurch nur einen Bischof besessen hätten.

Ad 6. Dieses Argument scheint auf den ersten Blick besonders schlagend, erweist sich aber bei näherer Prüfung als hinfällig, ja kehrt sich in sein Gegenteil. Der Ausdruck: *τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει*, soll nicht von bischöflichen Diözesen, die Irenäus als Metropolit leitete, sondern nur von zerstreuten christlichen Gruppen verstanden werden können (obgleich dicht daneben *ἡ παροικία* die bischöfliche Diözese bedeutet), da *ἐπισκοπεῖν* nur von direkter bischöflicher Funktion verstanden werden dürfe; allein h. e. VII, 26, 3 bezeichnet Eusebius den Basilides als *„ὁ κατὰ τὴν Πεντάπολιν παροικιῶν ἐπίσκοπος"* (ad 11*) und h. e. VII, 32, 26 den Meletius als *„τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος"* (ad 10*). Es steht aber fest — und zwar bezeugt das Eusebius selbst —, daß es in der Pentapolis und im Pontus damals mehrere Bistümer gegeben hat[1]. Also bezeichnet hier *„ἐπίσκοπος παροικιῶν"* die Metropolitenwürde[2]. Ebenso ist *„παροικίας ἐπισκοπεῖν"* auch in bezug auf Irenäus zu verstehen; er war im Sinne des Eusebius Metropolit der gallischen bischöflichen Diözesen. Weit entfernt also, daß unsere Stelle bezeugt, es habe um das Jahr 190 in Gallien nur einen Bischof gegeben, bezeugt sie vielmehr, daß es ihrer mehrere waren[3].

Ad 7. Dieses Argument ist ganz unhaltbar: die Kirche des Pontus soll noch um 200 ihren bischöflichen Mittelpunkt in dem galatischen Ancyra besessen haben! Aber um 190 hatte sie doch bereits einen eigenen Metropoliten; denn im Osterstreit führt Eusebius (V, 23) ein Schreiben an *τῶν κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προὐτέτακτο*! Daß Duchesne diese Stelle übersehen konnte, ist um so auffallender, als er kurz vorher das Kapitel zitiert hat. Dieser Palmas residierte aber nicht etwa in Ancyra, sondern in Amastris, wie aus Dionysius Cor. bei Euseb., h. e. IV, 23, 6 folgt[4]. Ferner aber: an der fraglichen Stelle kann nicht *Πόντον*, sondern muß (trotz dem

---

[1]) Das Bistum Berenice in der Pentapolis nennt Eusebius in demselben Kapitel.

[2]) Über die Stelle Euseb., h. e. VI, 2, 2 s. unten.

[3]) Von der Metropolitenwürde des Irenäus ist somit auch der Ausdruck Euseb., h. e. V, 24, 11: *ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας* zu verstehen, da er mit dem obigen Ausdruck (V, 23) einfach wechselt. Propst (Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten S. 97) und andere gehen sogar soweit, unter den *ἀδελφοί* gallische Bischöfe zu verstehen. Diese Auslegung ist möglich und hat an den „Parochien" V, 23 eine starke Stütze, aber sie ist nicht notwendig. — Aus den beiden auf Irenäus und Gallien sich beziehenden Stellen folgt, daß sich nicht feststellen läßt, ob Meruzanes, von dem es h. e. VI, 46 heißt, daß er Bischof der Brüder in Armenien gewesen sei, zur Zeit der einzige Bischof daselbst gewesen ist oder der Metropolit (ad 6*).

[4]) Über diese Stelle s. unten.

Syrer) *τόπον* (mit Schwartz) gelesen werden[1]; denn *Πόντον* ist sinnlos, selbst wenn in Ancyra der Territorialbischof des Pontus damals residiert hätte. Nicht vom Pontus nämlich, sondern von Phrygien und Galatien wissen wir, daß sie vom Montanismus bewegt wurden; dazu — die pontische Kirche konnte man unmöglich in Ancyra kennen lernen, auch wenn sie dort ihren Chef gehabt hätte. Kann man denn die heutige abessynische Kirche in Alexandrien kennen lernen?

Ad 8. Das letzte Argument Duchesnes endlich beweist deshalb nichts, weil es nicht sicher ist, daß die genannten vier jungen Provinzen im Jahre 314 noch keine Bischöfe besessen haben. Daraus, daß sie zu Arles nicht vertreten waren, läßt sich das nicht schließen. Die Beschickung der großen Synoden war stets eine sehr zufällige. Aber auch angenommen, sie hätten noch keine gehabt, so kann das für die Lugdunensis nicht beweisen.

Zu den Argumenten Duchesnes habe ich noch 14 andere Stellen hinzugefügt, die für seine Hypothese zu sprechen scheinen. Drei von ihnen (6*. 10*. 11*) sind bereits oben unter 6 besprochen worden, und es hat sich ergeben, daß sie über Provinzbischöfe nichts aussagen, sondern vielmehr von Metropoliten handeln. Es erübrigt noch, die anderen elf kurz zu durchmustern.

Daß, als Paulus den 2. Corintherbrief schrieb, alle Christen Achajas zur corinthischen Kirche gehörten (1*), darf man aus c. 1, 1 nicht folgern; denn Röm. 16, 1f. wird eine gewisse Phöbe „*διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς*" genannt, und Paulus rühmt von ihr, sie sei *προστάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ* gewesen. Mögen also auch manche in Achaja zerstreute Christen ihre Kirche zeitweilig in Corinth gehabt haben, so gab es doch bereits auch eine „Kirche" in Cenchreä, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß sie eine „unvollständige" Gemeinde gewesen ist.

Die Selbstbezeichnung des Ignatius als „Bischof Syriens" und die Bezeichnung der Kirche von Antiochien als *ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία* scheinen es schlagend zu erweisen, daß es damals in Syrien nur einen Bischof, den antiochenischen, gegeben hat (2*); aber Philad. 10 liest man, daß die Nachbargemeinden Antiochiens teils Bischöfe, teils Presbyter und Diakone gesandt haben (*ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους*). Also gab es in Syrien, und zwar in nächster Nähe von Antiochien, um das Jahr 115 Bistümer[2]; der Bischof von Antiochien aber nannte sich „Bischof von Syrien" um seiner metropolitanen Stellung willen.

Nach Euseb., h. e. IV, 23, 5. 6 scheint es, daß es um 170 in Creta und im Pontus nur einen Bischof gegeben hat (3*. 4*); denn Dionysius Cor. bezeichnet den Philippus als Bischof von Gortyna und der übrigen Kirchen Cretas und den Palmas als Bischof von Amastris und der pontischen Kirchen. Allein mag der Ausdruck dem Dionysius selbst zuzuschreiben sein, mag er, was wahrscheinlicher, dem Eusebius gebühren — in derselben

[1]) *Προσφάτως γενόμενος ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας καὶ καταλαβὼν τὴν κατὰ τόπον* (nicht *Πόντον*) *ἐκκλησίαν ὑπὸ τῆς νέας ταύτης .... ψευδοπροφητείας διατεθρυλημένην*. Auch an einer anderen Stelle bei Eusebius, nämlich IV, 15, 2, ist *κατὰ Πόντον* ein Fehler für *κατὰ πάντα τόπον*.

[2]) Die Bistümer um Antiochien, von denen Euseb., h. e. VII, 30, 10 gesprochen wird (*ἐπίσκοποι τῶν ὁμόρων ἀγρῶν τε καὶ πόλεων*), waren also teilweise schon um das Jahr 115 vorhanden. — Daß in Philad. 10 der Ausdruck „*αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι*" auf Philadelphia zu beziehen sei, scheint mir unmöglich. Auch Lightfoot bezieht ihn auf Syrien. Genauer hätte er sagen müssen „auf die Kirche in Antiochien"; denn diese ist vorher genannt.

Briefsammlung des Dionysius war auch ein Brief an die Gemeinde von Cnossus auf Creta, bez. an ihren Bischof Pinytus, enthalten (a. a. O. § 7), und daß Palmas nicht der einzige Bischof im Pontus gewesen ist, haben wir oben (ad 7) gesehen. Philippus und Palmas waren also nicht Provinzbischöfe, sondern Metropoliten, die andere Bischöfe neben sich hatten.

Die Behauptung des Eusebius (5*), Titus sei Bischof der Kirchen von Creta gewesen, ist aus Tit. 1, 5 unrichtig abstrahiert und ohne geschichtlichen Wert.

Nach dem konstanten Sprachgebrauch des Eusebius (7*) bezeichnet der Satz: *τῶν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παροικιῶν τὴν ἐπισκοπὴν τότε Δημήτριος ὑπειλήφει*, den Demetrius als Metropoliten, aber nicht als Provinzbischof (s. o. ad 6). Doch ist es aus anderen Zeugnissen, über die Lightfoot im Kommentar zum Philipperbrief (3. edit. p. 228ff.) gehandelt hat, wahrscheinlich, daß Demetrius wirklich im Jahre 188/89 der einzige Bischof (im monarchischen Sinne) in Ägypten gewesen ist. Allein diese Tatsache beweist deshalb nichts für den alexandrinischen Bischof als „Provinzbischof", weil es nicht ausgeschlossen ist, daß Demetrius in Alexandrien selbst der erste monarchische Bischof gewesen ist, indem bis dahin überall in Ägypten nur Gemeinden existierten, die von Presbytern oder Diakonen geleitet wurden. Die Verhältnisse sind freilich sehr dunkel; immerhin scheint es, daß erst Demetrius und sein Nachfolger Heraclas Bischöfe (im eigentlichen Sinne des Worts) gewesen sind und solche für Ägypten ordiniert haben (Demetrius 3, Heraklas 20). Aber daß die ägyptischen Gemeinden gegenüber der alexandrinischen in jener Zeit, da Alexandria selbst noch keinen Bischof hatte, unselbständig gewesen sind, ist zwar recht wohl möglich, läßt sich aber nicht erweisen.

An den beiden Stellen (8*. 9*), an denen Gregor und Athenodor als Bischöfe der pontischen Kirchen bezeichnet werden, zeigt schon die Zweiheit, daß es sich weder um Provinzbischöfe noch um Metropoliten handelt. Eusebius hat sich hier unbestimmt ausgedrückt, vielleicht weil er die Bistümer der beiden nicht gekannt hat.

In Euseb., h. e. VIII, 13, 4. 5 werden zwei Bischöfe, die zufällig denselben Namen „Silvanus" führen, als Bischöfe der Kirchen „um Emesa" bez. „um Gaza" bezeichnet (12*). Von Provinzbischöfen kann hier jedoch keine Rede sein, da jene Gegenden bekanntlich sehr viele Bistümer hatten. Die Sachlage ist aus der Geschichte von Emesa und Gaza zu verstehen. Beide Städte blieben, wie wir wissen, lange heidnisch und duldeten keine christlichen Bischöfe. Somit konnten diese dort nicht residieren; aber — so notwendig schien im Orient die bischöfliche Verfassung — die um jene Städte liegenden christlichen Dörfer hatten, jede Gruppe für sich, einen Bischof. Diese beiden Bischöfe waren also Emesa und Gaza gegenüber wahrscheinlich Bischöfe in partibus infidelium, sonst aber Regionarbischöfe, jedoch auf ganz beschränktem Territorium.

Auf die Subskriptionen von Nicäa (13*) scheint man sich, Provinzbischöfe anlangend, berufen zu können, nämlich auf die fünf Fälle, in denen der Name der Provinz bei dem Bischof wiederkehrt. Es ist dies bei Calabrien, Thessalien, Pannonien, Gothien und dem Bosporus der Fall[1]. Allein bei Thessalien steht neben dem Bischof Claudianus von Thessalien noch der Bischof Cleonicus von Theben; also war jener nicht Provinzbischof, sondern Metropolit. Ferner ist es sicher, daß Calabrien und Pannonien im Jahre 325 mehr als einen Bischof besessen haben, wenn auch zu Nicäa nur die Metropoliten dieser Provinzen zugegen waren (wie ja auch aus Africa nur

[1]) Die Subscriptio *Δαρδανίας· Δάκος Μακεδονίας* ist undeutlich und daher beiseite zu lassen.

der Metropolit anwesend gewesen ist). Somit bleiben nur Gothien und der Bosporus übrig. Da sie außerhalb des Römischen Reichs lagen und hier gewiß ganz singuläre Zustände obwalteten, so können die Verhältnisse dort nicht maßgebend für die Organisation der Kirchen im Reiche sein. Die genannten Bischöfe mögen die einzigen daselbst gewesen sein.

Auf die Angaben der Apost. Constit. (14*) und des Liber Praedestinatus ist gar nichts zu geben. Jene fußen in ihrer ersten Hälfte auf einer willkürlichen Abstraktion aus II. Tim. 4, 10, in ihrer zweiten sind sie völlig nichtig, da daneben mehrere asiatische Stadtbistümer genannt sind. Diese bezeichnen, sofern sich der Fälscher überhaupt etwas gedacht hat, Metropoliten, wie zum Überfluß die Eintragung „Basilius episcopus Cappadociae" beweist. Die Mitteilung des Sozomenus endlich (15*), von ihm selbst als eine Kuriosität bezeichnet, bezieht sich auf ein barbarisches Land.

Es hat sich somit ergeben, daß die beigebrachten Zeugnisse für die Hypothese von Provinzbischöfen an Stelle von Lokal-(Stadt-)Bischöfen und Metropoliten innerhalb des Reichs nichts beweisen. Aus dem durchforschten Material bleibt nichts übrig, was für diese Annahme spricht. Geblieben ist nur die belanglose Möglichkeit, daß Vienne im Jahre 178 (und auch noch bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts) keinen selbständigen Bischof besessen hat. Notwendig ist, wie gezeigt worden ist, auch diese Annahme nicht, und sie hat das bestimmte Zeugnis des Eusebius gegen sich, der einen Brief der gallischen Parochien aus der Zeit um 190 kennt[1]; sollte sie aber doch zutreffend sein, so wäre anzunehmen, daß die Christen in Vienne um das Jahr 178, bez. noch einige Jahrzehnte später, nicht nach Hunderten, sondern nur nach Dutzenden gezählt haben.

Daß in den ersten beiden Generationen der Propaganda des Christentums eine gewisse innere Spannung zwischen zwei Organisationsformen bestanden hat, ist gewiß (s. o. S. 363); die Gemeinde als Missionsgemeinde, als Schöpfung eines Missionars (Apostels), als sein Werk, und wiederum die Gemeinde als in sich geschlossene Lokalgemeinde (als solche Abbild und Auswirkung der himmlischen Kirche). Als Schöpfung eines apostolischen Missionars ist die Gemeinde ihrem Stifter gegenüber verantwortlich, ist von ihm abhängig und verpflichtet, die Grundsätze einzuhalten, die er bei seiner gemeindestiftenden Tätigkeit überall befolgt; als geschlossene Lokalgemeinde trägt sie die Verantwortung selbst und hat niemanden über sich als den himmlischen Kyrios. In der Person ihres irdischen Stifters steht sie in einer realen Verbindung mit den anderen von diesem gestifteten Gemeinden; als

---

[1]) Gab es um 190 in Gallien mehrere (bischöfliche) Parochien, so wird auch Vienne eine solche gewesen sein. Es erfährt aber die Annahme, daß es im mittleren und nördlichen Gallien zur Zeit des Irenäus mehrere Bistümer gegeben hat, eine Verstärkung durch die Tatsache, daß Irenäus (I, 10) — ich kehre zu dieser Stelle zurück — nicht von Christen in Germanien, sondern von „den in Germanien gegründeten Kirchen" spricht. Hätte er von solchen gesprochen, wenn diese Kirchen keine Bischöfe besessen hätten? Besaßen sie aber Bischöfe — und nach III, 3, 1 kann in jeder Kirche die auf die Apostel zurückgehende bischöfliche Sukzession erkannt werden —, wie sollen im mittleren und nördlichen Gallien noch keine Bischöfe vorhanden gewesen sein? Die Stelle III, 3, 1 lautet: „Traditionem apostolorum, in toto mundo manifestatum, in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successiones eorum usque ad nos .... Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones etc."

Lokalgemeinde steht sie für sich, und jede Beziehung zu andern Gemeinden liegt in der Sphäre der Freiwilligkeit.

Daß die Selbständigkeit der Gemeinden von den Stiftern selbst gewollt war, ist in bezug auf den Apostel Paulus ganz deutlich, und wir wissen nicht, daß andere Stifter es anders gehalten haben (s. die Römer-Gemeinde). Wenn sie dennoch die Gemeinden pädagogisch zu ermahnen und partiell zu bevormunden fortfuhren, so waren diese Fälle nicht die Regel, sondern die Ausnahme — der „Geist" trieb sie, die apostolische Gewalt berechtigte sie dazu, und der unfertige Zustand der Gemeinden schien es zu verlangen[1]. In der alten Bestimmung, wie lange sich ein Apostel in einer Gemeinde aufhalten sollte, und in ähnlichen tritt geradezu ein gesetzlicher Schutz der Gemeinden zutage. Wahrscheinlich ist die geschlossene Organisation der jerusalemischen Gemeinde mutatis mutandis überall vorbildlich gewesen: nicht *ἐκκλησίαι Παύλου* oder *Πέτρου* waren die Gemeinden, die da entstanden, sondern jede von ihnen war eine *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*.

Daß Konflikte nicht gefehlt haben zwischen der Gemeinde und ihrem lokalen Regiment einerseits und dem „Apostel" andererseits, dafür bietet der dritte Johannesbrief einen sicheren Beleg. Derselbe Johannes (oder ein anderer, wie viele meinen) hat übrigens als Missionssuperintendent seine Mahnungen an die asiatischen Gemeinden nicht direkt erteilt, sondern den „Geist" sie sprechen lassen; er hat nicht sein strafendes Kommen, sondern das Kommen des richtenden Herrn angekündigt. Indessen auf diese Verhältnisse brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Die apostolische Gewalt ist bald erloschen; als ganze ist sie auch nicht transformiert worden; nur ein beschränkter Teil von ihr ist auf den monarchischen Episkopat übergegangen.

In der apostolischen Gewalt und Praxis war eine gewisse Verbindung mehrerer Gemeinden zu einer Gruppe gegeben. Mit dem Erlöschen dieser Gewalt hörte diese Gruppenverbindung einfach auf. Eine andere Art Verbindung aber lag für die Gemeinden einer Provinz in dem provinzialen Zusammenhange. Bereits die paulinischen Briefe und die Apokalypse des Johannes bieten dafür Belege. Nicht nur der Galaterbrief, der an alle christlichen Gemeinden Galatiens gerichtet ist, kommt hier in Betracht, sondern noch vieles andere. Dem Apostel Paulus gliederte sich sein Missionsgebiet nach den Provinzen: Asien, Macedonien, Achaja usw. stehen ihm vor der Seele; das große Kollektenwerk betreibt er, indem er die Gemeinden je einer Provinz zusammenschließt, und der sogenannte Epheserbrief ist nach Meinung vieler Gelehrter an eine Mehrzahl asiatischer Gemeinden gerichtet. Johannes schreibt an die Kirchen Asiens[2]. Schon früher ist von Jerusalem aus ein Brief an die Gemeinden Syriens und Ciliciens ergangen (Act. 15)[3]. Die Gemeinden von Judäa waren mit der von Jerusalem so enge verbunden, daß man die Hypothese aufgestellt hat, die alte jerusalemische Bischofsliste, in der die große Anzahl von Namen auffallend ist, sei eine verwirrte Bischofsliste Jerusalems und anderer palästinensischer Christengemeinden[4]. Zwischen

[1]) Was sie getan haben, taten aber unter Umständen die Gemeinden selbst; so hat die römische Gemeinde die corinthische in einer schweren Krisis (um das Jahr 96) ermahnt, ja bevormundet.

[2]) Sofern er sich auch an die Gemeinde zu Laodicea wendet, greift er in das benachbarte Phrygien über; die anderen sechs Gemeinden aber sind asiatisch.

[3]) Singulär ist die Zusammenfassung der Christen mehrerer großer Provinzen in dem I. Petrusbrief. Da die Adresse dieses Briefes möglicherweise eine künstlich gemachte ist, so lasse ich sie beiseite.

[4]) Zahn, Forschungen VI, S. 300.

dem apostolischen Zeitalter und der Zeit um 180, für die uns zuerst provinzialkirchliche Synoden bezeugt sind, sind ähnliche Zeugnisse eines provinzialkirchlichen Zusammenschlusses nicht selten. Ignatius sorgt nicht nur für die antiochenische, sondern auch für die syrische Kirche; Dionysius von Corinth schreibt an die Gemeinden auf Creta und an die Gemeinden im Pontus; von Lyon aus schreiben die Brüder an die Brüder in Asien und Phrygien; die ägyptischen Gemeinden bildeten ein in sich geschlossenes Gebiet, und die Kirchen Asiens stehen nicht nur dem Irenäus als eine Einheit vor Augen.

Nicht überall ist eine bestimmte Stadt, die Hauptstadt, der beherrschende Mittelpunkt auch der kirchlichen Provinz gewesen. Zwar Jerusalem — solange es bestand —, Antiochien[1], Corinth[2], Rom, Carthago und Alexandrien waren nicht nur die Zentren der betreffenden Provinzen, sondern griffen zum Teil noch über dieselben weit hinaus, sowohl kraft ihrer Bedeutung als Großstädte, als auch kraft der energischen christlichen Tätigkeit, die sie entfalteten[3]. Aber z. B. Ephesus ist lange Zeit hindurch nicht die kirchliche Metropole Asiens in vollem Sinne des Worts gewesen — Smyrna und andere Städte rivalisierten mit ihm —[4]; in Palästina standen sich Älia (Jerusalem) und Cäsarea gleich; gewisse Provinzen, so Galatien und ausgedehnte Striche Cappadociens, hatten überhaupt keine hervorragenden Städte,

---

[1]) Man vgl. die bedeutungsvolle Adresse Act. 15, 23: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς.* Für unsere Zwecke ist es gleichgültig, ob der Brief echt ist oder nicht.

[2]) Nach den Regesten der Briefsammlung des Dionysius von Corinth, die Eusebius (h. e. IV, 23) gegeben hat, scheint der corinthische Bischof zu den Gemeinden von Lacedämon und Athen ein anderes Verhältnis als zu den außerhalb Griechenlands gelegenen Gemeinden gehabt zu haben.

[3]) Für Rom braucht das nicht erwiesen zu werden. Die Gemeinde von Jerusalem hat weit über Palästina hinausgegriffen, dem Apostel Paulus in der Diaspora viel zu schaffen gemacht und seine Mission sogar zu durchkreuzen gesucht; im 3. Jahrhundert hat der Bischof Firmilian die „observationes" des heidenchristlichen Jerusalem denen von Rom gegenübergestellt, also ihnen zweifellos ein gewisses Ansehen über Palästina hinaus für die Gesamtkirche beigelegt. Der Bischof von Antiochien griff nach Cilicien, Mesopotamien und Persien über, der von Carthago nach Mauretanien, der von Alexandrien in die Pentapolis. Man vgl. den 2. Kanon des Konzils von Constantinopel (381), der das Übergreifen eines Bischofs oder Metropoliten in eine fremde Diözese verbietet, aber die barbarischen Gebiete unter Berufung auf die alte Praxis ausdrücklich ausnimmt: *τὰς δὲ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας οἰκονομεῖσθαι χρὴ κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν τῶν πατέρων.* — Die alexandrinische Einflußsphäre hat übrigens schon vor Athanasius, Cyrill und Dioscur manchmal nach Palästina und Syrien hinübergereicht. Sehr merkwürdig ist z. B., daß am Ende des 3. Jahrhunderts und am Anfang des 4. drei Alexandriner auf dem Stuhl von Laodicea Syr. gesessen haben, nämlich Eusebius, Anatolius und Gregorius (s. Euseb., h. e. VII, 32; Philostorg. VIII, 17). Die spätere Patriarchatseinteilung ist schon in der Zeit vorher gewohnheitsrechtlich vorgebildet gewesen. Im Verkehr der Kirchen vertritt der römische Bischof bereits das ganze Abendland (später auch Illyrien). Sowohl der antiochenische als der alexandrinische Bischof scheinen gewohnheitsrechtlich die Befugnis besessen zu haben, sich an das ganze Morgenland zu wenden. Aber abgesehen von dieser Befugnis war die Machtsphäre von Alexandrien (Süden), Antiochien (Mitte und Norden) abgegrenzt. Nun aber entwickelte sich Cäsarea Capp. und Ephesus zur Selbständigkeit.

[4]) Es hängt das freilich auch mit der politischen Verfassung Asiens zusammen.

und wenn es für die Provinzen Pontus, Numidien und Spanien bezeugt ist, daß dort immer der älteste Bischof den Vorsitz in der Bischofsversammlung führte, so folgt daraus, daß in kirchlicher Hinsicht keine bestimmte Stadt das Übergewicht hat erlangen können.

Es erhebt sich aber nun die Frage, ob die „Metropoliten", die bereits längst existierten, bevor sie kirchenrechtlich anerkannt und bevor ihre Kompetenzen bestimmt waren, die Tendenz auf die Vermehrung selbständiger Gemeinden innerhalb der Provinz etwa niedergehalten, ferner, ob die Bischöfe im Interesse ihrer Macht ebenfalls die Organisation neuer selbständiger, bischöflich verfaßter Gemeinden zu hindern gesucht haben. An und für sich wäre das ja nicht auffallend; denn Ehrgeiz und Herrschsucht werden überall entfesselt, wo sich Kompetenzen und Rechte entwickeln.

Um die aufgeworfene Frage zu beantworten, ist zunächst zu behaupten, daß die Tendenz der alten Christenheit zur Bildung in sich geschlossener selbständiger, bischöflich verfaßter Gemeinden eine sehr starke war[1]. Ferner, es ist mir aus der Zeit vor Gallienus schlechterdings kein Beispiel bekannt, welches auf eine Tendenz — sei es der Metropoliten, sei es der Bischöfe — schließen läßt, die selbständige Gemeindebildung niederzuhalten. Erst seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts beginnt — nach unseren Quellen — der Kampf gegen den Chorepiskopat[2], wenigstens ist vor dieser Zeit meines Wissens auch

---

[1]) Wie Ignatius sich eine Gemeinde ohne Bischof gar nicht vorzustellen vermag, so urteilt auch Cyprian, daß jeder Gemeinde ein Bischof schlechthin notwendig ist und ohne einen solchen ihr Wesen aufgelöst erscheint (s. besonders den 66. Brief Kap. 5). Die Tendenzen, die Ignatius in seinen Briefen zum Ausdruck bringt, forderten, daß überall, sei die Christengemeinde an einem Ort auch noch so klein, Bischöfe gewählt würden, und wir haben allen Grund zu der Annahme, daß die bereits bestehende Praxis in Syrien und Asien seinen Tendenzen entsprochen hat. Ortsgemeinden sehen wir von Anfang an überall entstehen im Gegensatz zu unsicheren und fließenden Verbindungen, und andere Formen der christlichen Gruppierung (bloße Kultvereine und Schulen) finden sich zwar wohl, aber sie werden bekämpft und unterdrückt. Benachbarte Städte, wie Laodicea, Colossä und Hierapolis, haben von Anfang an ihre eigenen Gemeinden. Die Hafenstadt Corinths hat eine solche schon z. Z. des Paulus; die „sehr nahe" von Antiochien (Syr.) gelegenen Ortschaften hatten z. Z. Trajans eigene Gemeinden (Ignat. ad Philad. 10), und bald sind auch Dorfgemeinden bezeugt. Sobald wir aber vom monarchischen Episkopat hören, hören wir auch in bezug auf kleine Gemeinden von ihm. Jene bei Antiochien gelegenen Orte hatten ihre Bischöfe (l. c.), und ein paar Jahrzehnte später ist uns in Phrygien ein Bischof für das Dorf Cumane bezeugt (Euseb., h. e. V, 16). Auf dem nicänischen Konzil waren syrische, cilicische, cappadocische, bithynische und isaurische Dorfbischöfe zugegen mit wesentlich gleichen Rechten wie die Stadtbischöfe. In der sog. apost. Kirchenordnung (saec. II med.) lesen wir: „Wenn die Zahl der Männer gering ist und sich an einem Ort keine zwölf Personen finden, die in bezug auf die Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schreiben, damit von dort drei auserwählte Männer herbeikommen und sorgfältig den, der würdig ist, prüfen usw." Es wird also vorausgesetzt, daß selbst in solchen Fällen eine komplette d. h. bischöfliche Gemeinde bestehen soll. Wir müssen also annehmen, daß es mindestens in einigen, wahrscheinlich in vielen Provinzen die Regel gewesen ist, jeder Gemeinde einen Bischof zu geben, so daß sich die Zahl der Gemeinden dort mit der der Bistümer wesentlich gedeckt hat.

[2]) Vgl. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, 1903. Die Namen dieser Kleriker sind *χωρεπίσκοποι, ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν (ἐν ταῖς κώμαις ἢ ταῖς χώραις), συλλειτουργοί* [scil. der Stadtbischöfe]. Ursprünglich standen

nicht eine Spur desselben nachgewiesen, und ebenso beginnt erst seit dieser Zeit — nach unseren Quellen — das Bestreben der Bischöfe, in den Dörfern die Errichtung von Bistümern zu untersagen und die Bistümer benachbarter kleinerer Städte eingehen zu lassen, um ihre Diözese zu vergrößern. Da wir aber für das letzte Drittel des 3. Jahrhunderts Quellen überhaupt kaum besitzen und der Anfang des 4. Jahrhunderts (vor 322) kirchengeschichtlich keinen Einschnitt darstellt, so wird man sagen müssen, der Kampf mit dem Chorepiskopat hat wahrscheinlich seinen ersten Anfang in jener Epoche genommen, die der constantinischen unmittelbar vorherging[1].

---

sie, wie schon der Name *ἐπίσκοποι* besagt, den Stadtbischöfen gleich; aber wie von Anfang an ein tatsächlicher Unterschied zwischen dem Bischof der Provinzialhauptstadt und den Bischöfen der anderen Städte in den meisten Gebieten bestanden hat, so wird auch von Anfang an ein Landbischof tatsächlich etwas Geringeres gewesen sein als sein städtischer Kollege und häufig in einer faktischen Abhängigkeit von ihm gestanden haben (s. Gillmann S. 30 ff.).

[1]) Die Hauptstadien dieses Kampfes im Orient (erst wurden die Dorfbischöfe durch eben diesen Namen deklassiert, dann wurden ihnen gewisse Rechte entzogen, die die Stadtbischöfe besaßen, vor allem das Ordinationsrecht, dann wurden sie zum Aussterben gebracht) bezeichnen folgende Bestimmungen. Konzil von Ancyra (314) can. 13: *Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν κτλ.* (Näheres s. hierzu bei Gillmann S. 74 ff.; er zeigt, daß den Chorbischöfen noch immer eine gewisse Ordinationsgewalt damals gelassen worden ist). Konzil von Neu-Cäsarea can. 13: *οἱ χωρεπίσκοποι εἰσι μὲν εἰς τύπον τῶν ἑβδομήκοντα· ὡς δὲ συλλειτουργοὶ διὰ τὴν σπουδὴν τὴν εἰς τοὺς πτωχοὺς προσφέρουσι τιμώμενοι.* Konzil von Antiochien (341) can. 8: „Priester auf dem Lande dürfen keine Friedensbriefe ausstellen; nur an die benachbarten Bischöfe dürfen sie Briefe schicken; tadellose Chorepiskopen aber dürfen Friedensbriefe erteilen.“ A. a. O. can. 10: „Die Bischöfe in den Dörfern und Landschaften, die sogenannten Chorbischöfe, wenn sie auch die Weihe als Bischöfe erhalten haben, sollen doch ihre Grenzen kennen und die ihnen untergeordneten Kirchen verwalten und mit der Besorgung und Pflege dieser sich begnügen, wohl Lektoren und Subdiakonen und Exorzisten anstellen und mit der Beförderung dieser zufrieden sein, nicht aber einen Priester oder Diakon zu weihen wagen ohne den Bischof der Stadt, zu welcher der Landbischof selbst und die Landschaft gehört. Wenn aber jemand diese Verordnungen zu übertreten wagt, so soll er auch der Würde, die er besitzt, beraubt werden. Ein Landbischof aber soll von dem Bischof der Stadt, zu der er gehört, bestellt werden“ (s. dazu Gillmann S. 90 ff.). Konzil von Sardica (343) can. 6: „Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, quia non est necesse ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas. non debent illi ex alia provincia invitati facere episcopum, nisi aut in his civitatibus, quae episcopos habuerunt, aut si qua talis aut tam populosa est civitas, quae mereatur habere episcopum“ (der griechische Wortlaut, eine gleichzeitige Übersetzung, deckt sich nicht mit dem Original. Die zweite Hälfte lautet: *ἀλλ' οἱ τῆς ἐπαρχίας, ὡς προεῖπον, ἐπίσκοποι ἐν ταύταις ταῖς πόλεσι καθιστᾶν ἐπισκόπους ὀφείλουσιν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐτύγχανον γεγονότες ἐπίσκοποι. εἰ δὲ εὑρίσκοιτο οὕτω πληθύνουσά τις ἐν πολλῷ ἀριθμῷ λαοῦ πόλις, ὡς ἀξίαν αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομίζεσθαι, λαμβανέτω*). Konzil von Laodicea can. 57: „In den Dörfern und auf dem Lande dürfen keine Bischöfe aufgestellt werden, sondern Visitatoren (*περιοδευταί*); die aber bereits angestellten sollen nichts tun ohne Zustimmung des Stadtbischofs.“ Der Prozeß war um das Jahr 430 soweit gediehen, daß Sozomenus, h. e. VII, 19 als Kuriosität vermerkt hat: *ἐν ἄλλοις ἔθνεσίν ἐστιν ὅπη καὶ ἐν κώμαις ἐπίσκοποι ἱερουνται, ὡς παρὰ Ἀραβίοις καὶ Κύπροις ἔγνων καὶ παρὰ τοῖς ἐν Φρυγίαις Ναυατιανοῖς καὶ Μοντανισταῖς* (nach Theodor von Mopsvestia war das Institut in dem Gebiet, welches er überschaute, um das Jahr 400 zu seiner Unzufriedenheit noch in

Weiter, nicht nur um ein argumentum e silentio handelt es sich hier, vielmehr zeigt die Übersicht über die um das Jahr 325 nachweisbaren Christengemeinden, die ich im 4. Buche geben werde, daß weitaus in den meisten römischen Provinzen eine Tendenz, die Bistumsbildung zu beschränken — fast alle dort aufgeführten Gemeinden sind nachweislich bischöfliche Gemeinden — gar nicht bestanden haben kann. Wir werden also zu schließen haben: Wo bischöflich verfaßte Gemeinden spärlich waren, da waren die Christen überhaupt spärlich; hatte eine Stadt keinen Bischof, so war die Zahl der Christen daselbst unerheblich. Gewiß ist in manchen Fällen der Gang der Mission der gewesen, daß Jahrzehnte hindurch in einer Provinz oder in einem weiten Gebiet nur ein Bischof existierte. Auch das ist a priori anzunehmen, daß in unkultivierteren oder in städtelosen Gebieten — namentlich an den Grenzen des Reichs und außerhalb desselben — eine Zeitlang überhaupt kein Bischof vorhanden gewesen ist, sondern die zerstreuten Christen daselbst unter der Leitung des Bischofs der nächsten, vielleicht weit entfernten Stadt gestanden haben. Daß sich dieser Bischof, auch nachdem eine vollständige Hierarchie in dem betreffenden exzentrischen Gebiete eingerichtet war, noch gewisse Superintendentenrechte vorbehalten hat, ist glaublich — nicht nur seine Herrschsucht, sondern auch erworbene Kompetenzen kommen hier in Betracht. Für uns ist es aber heute nahezu unmöglich, einen sicheren Einblick in diese Verhältnisse zu gewinnen, weil die Fälle dieser Art bereits seit dem Ende des 2. Jahrhunderts unter dem Gesichtswinkel einer dogmatisch-kirchenpolitischen Theorie betrachtet und überliefert worden sind — nämlich der Theorie, daß die Kompetenz der Ordination ausschließlich den Uraposteln zugestanden habe und daß daher alle Bistümer entweder direkt auf sie oder auf die von ihnen Eingesetzten zurückzuführen seien. Die tatsächlich große Missionswirksamkeit, die von Antiochien (in den Osten bis tief nach Persien hinein), Alexandrien (in die Thebais, Libyen, die Pentapolis und später Äthiopien) und Rom ausgegangen ist, schien die Theorie zu bestätigen. Zu den beglaubigten älteren Fällen — denn von den Kirchen des Bosporus und Gothiens wissen wir nichts Genaueres — mag man die Ordinationsgewalt des alexandrinischen Bischofs über vier Provinzen rechnen. Doch ist schon bemerkt worden, daß uns die ursprünglichen Verhältnisse dort dunkel sind. Ferner gehört hierher die wohl glaubwürdige Überlieferung, daß der erste (katholische) Bischof von Edessa vom antiochenischen Bischof geweiht worden ist[1], sowie daß die persische Kirche längere Zeit hindurch von Antiochien abhängig gewesen ist und ihren Metropoliten von dort empfangen hat[2]. Als sich dies zutrug, stand aber in der Reichskirche die Theorie schon fest, daß die

---

Kraft gewesen, s. Opp. ed. Swete II, 44). Dagegen in Nordafrica hat kein Kampf gegen die kleinen Bischöfe stattgefunden. So hat noch Augustin in seiner Diözese ein neues Bistum errichtet (ep. 261), und die Zahl der Bistümer ist augenscheinlich in Nordafrica auch noch über das Jahr 400 hinaus immer mehr gewachsen. Es ist anzunehmen, daß in den Provinzen, in welchen sich zahlreiche Dorfbischöfe befanden (also in der Mehrzahl der kleinasiatischen Provinzen, ferner in Syrien und Cypern), die Zahl der Bistümer nach dem Jahre 325 nicht mehr wesentlich gewachsen ist, ja vielleicht sogar abgenommen hat.

[1]) Doctr. Addaei p. 50.

[2]) Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 1880, S. 46, und Uhlemann, Ztschr. f. d. hist. Theol., 1861, S. 15. Doch liegt die ältere Geschichte des Christentums in Persien völlig im Dunkeln, bez. sie ist unter Legenden begraben.

bischöfliche Ordination nur innerhalb apostolischer Sukzession übertragen werden könne.

Nun gibt es freilich auch Beispiele, daß in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts — aus älterer Zeit sind, von Ägypten abgesehen, keine sicheren Belege vorhanden — Gemeinden auf dem Lande bestanden haben, die nicht von einem Bischof, sondern von Presbytern bez. auch nur von Diakonen geleitet worden sind, aber sie sind wenig zahlreich[1]. Erst in und nach der diocletianischen Zeit werden sie häufig[2]. Vorher gab es meines Wissens nur ein großes Gebiet, in dem die Presbyterialverfassung sogar die Regel war, das ist Ägypten. Aber es ist schon bemerkt worden, wie dunkel für uns die ägyptischen Verhältnisse sind: es gab höchstwahrscheinlich hier lange Zeit hindurch überhaupt keine monarchischen Bischöfe, sondern die einzelnen Gemeinden, gauweise zusammengeschlossen, wurden von Presbytern regiert. Sukzessive bereitete sich dann die bischöfliche Verfassung im Laufe des 3. Jahrhunderts aus; doch gab es noch im 4. große Dorfgemeinden, die eines Bischofs entbehrten. Wir müssen uns aber hüten, von Ägypten her Schlüsse für irgend eine andere römische Provinz zu ziehen. Aus den Subskriptionen der Akten der Synode von Elvira ist geschlossen worden, daß einige spanische Städte, die auf dem Konzil nur durch Presbyter vertreten waren, keine Bischöfe besessen haben. Das ist möglich; indessen wie unsicher der Schluß ist, geht aus den Akten der Synode von Arles hervor. Auch hier haben zahlreiche Presbyter unterschrieben; aber es kann in fast allen Fällen nachgewiesen werden, daß die Stadtgemeinde, als deren Vertreter sie fungierten, einen Bischof besessen hat: er ist verhindert gewesen, die Synode persönlich zu besuchen, und hat sich — wie der römische Bischof — durch einen Presbyter bez. durch eine Deputation von Klerikern vertreten lassen. Dennoch steht es für Spanien auf Grund des 67. Kanons von Elvira („Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero etc.") fest, daß daselbst Gemeinden ohne Bischof, ja selbst ohne Presbyter existiert haben. Aber über ihre Anzahl wissen wir ebensowenig wie über die Bedingungen, unter denen es in solchen Gemeinden nicht zur Anstellung eines Bischofs bez. eines Presbyters gekommen ist. Die Verwaltung einer Gemeinde durch einen Diakon kann

[1]) Für Nordafrica ist in der vorconstantinischen Zeit meines Wissens kein Beispiel bekannt. Auf Grund des 1. und 58. Briefs Cyprians könnte man annehmen, daß zu Furni und zu Thibaris keine Bischöfe vorhanden waren; allein aus den Sentent. episc. n. 59 und 37 geht hervor, daß auch diese Gemeinden von je einem Bischof geleitet worden sind. Wahrscheinlich war der Bischofssitz vakant, als Cyprian den 1. Brief schrieb; in bezug auf den 58. Brief ist diese Annahme nicht notwendig. Die Berufung auf Cypr. ep. 62, 5 ist höchst unsicher. Auch für Mittel- und Unteritalien ist es unwahrscheinlich, daß dort Gemeinden ohne Bischöfe im 3. Jahrhundert bestanden haben. Aus c. 4 und 7 des Briefs des Firmilian von Iconium (Cypr., ep. 75) darf man nichts zugunsten bischofloser Gemeinden schließen, so auffallend der Ausdruck „seniores et praepositi" bez. „praesident maiores natu" an jenen Stellen ist. Wohl findet sich eine bischoflose Gemeinde im Dorf Malus bei Ancyra (s. Acta Mart. Theodot. 11. 12), aber das Zeugnis ist kaum von Wert, da die Akten nicht zeitgenössisch sind.

[2]) Nicht berufen darf man sich natürlich auf die Fälle, in welchen zur Zeit einer bischöflichen Sedisvakanz die Presbyter bez. die Presbyter und Diakonen die Gemeinde geleitet haben. Auch wenn sie eine Sprache führen, die bischöflich genannt werden muß (s. das von dem römischen Klerus herrührende 8. Schreiben in der cyprianischen Briefsammlung), sind sie doch nur eine Regentschaft; vgl. das römische Schreiben ep. 30, 8: „ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus".

immer nur eine Ausnahme gewesen sein (vor allem ein Notbehelf in Verfolgungszeiten); denn es war unstatthaft, daß sie das heilige Opfer vollzogen (s. den 15. Kanon von Arles). Ob unter den im 13. Kanon von Neocäsarea genannten „ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι" selbständige Presbyter in Landgemeinden zu verstehen sind, oder ob es Presbyter sind, die einen Chorbischof über sich hatten, läßt sich nicht entscheiden. Möglich ist das letztere; denn für das benachbarte Cappadocien muß eine besonders starke Entwicklung des Chorepiskopats angenommen werden, da zu Nicäa nicht weniger als fünf cappadocische Chorbischöfe anwesend waren. Andererseits folgt aus dem Testament der vierzig Märtyrer von Sebaste, daß im angrenzenden Armenien Gemeinden vorhanden waren, die durch einen Presbyter geleitet wurden; aber auch Chorbischöfe haben dort nicht gefehlt[1]. Allerdings war Armenien eine Grenzprovinz, deren Verhältnisse nicht einfach auf die pontischen und cappadocischen übertragen werden können. Sicher sind die im 8. Kanon von Antiochien (341) genannten „Priester auf dem Lande" solche, die an ihrem Orte die oberste Leitung hatten; aber die Synode von Antiochien fällt bereits in die nachconstantinische Zeit, und die Verhältnisse um das Jahr 341 sind nicht ohne weiteres für die ältere Zeit maßgebend. Nahe liegt die Annahme, daß in Gallien die dortige Gauverfassung[2], welche die Städteentwicklung verzögerte, auch ein Hemmnis für die Durchführung der bischöflichen Verfassung gebildet hat, so daß man vermuten könnte, daß unvollständig organisierte Gemeinden dort häufig gewesen seien (ebenso in England). Allein uns ist darüber schlechterdings nichts bekannt, und außerdem existierte doch bereits im 2. Jahrhundert in den gallischen Provinzen eine nicht ganz kleine Anzahl von Städten, in denen die Verhältnisse wesentlich ebenso lagen wie in den übrigen römischen Städten[3].

Es läßt sich somit nicht nachweisen, daß es Jahrzehnte hindurch Territorial-Bischöfe (Provinz-Bischöfe), die mehrere unselbständige christliche Stadtgemeinden regiert haben, gegeben hat, vielmehr ist anzunehmen, daß, wenn Bischöfe tatsächlich in mehreren Städten bischöfliche Rechte ausgeübt haben, diese Städte nur verschwindend wenige Christen in ihren Mauern zählten. Wer das Gegenteil für irgend eine Provinz behauptet, kann zwar nicht sicher widerlegt werden, aber er ist zum Beweise verpflichtet. Die Behauptung z. B., Autun, Rheims, Paris usw. hätten um 240 bereits ziemlich viele Christen gehabt, die christlichen Gemeinden daselbst aber hätten keinen Bischof besessen, kann nicht strikt als unrichtig dargetan werden; denn es fehlt uns dafür das Material. Aber nach aller Analogie gilt auch hier der Schluß: wenn die Christen in Autun, Rheims, Paris usw. um 240 bereits zahlreich waren, so besaßen sie Bischöfe; besaßen sie keine Bischöfe, so waren sie ganz spärlich. Meines Erachtens ist zu sagen: (1) es ist sehr

---

[1]) S. Gillmann S. 36.

[2]) Siehe Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 81 ff., dazu Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, S. 7 ff.

[3]) In der Zivilverwaltung herrschten zwei Systeme in bezug auf die Landdistrikte: entweder standen solche Distrikte unter der Jurisdiktion der Magistrate einer benachbarten Stadt, oder sie hatten ihre eigenen Magistrate (s. Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen, S. 202). Dem letzteren Fall entsprachen die Chorbischöfe, dem ersteren die direkte bischöfliche Jurisdiktion und Administration des Stadtbischofs. Aber das gemischte System — mehr oder weniger selbständige Landpresbyter, Reservatrechte des Bischofs — ist das jüngste und in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts eben erst im Entstehen. Übrigens wurden manchmal auch mehrere kleine Ortschaften zu einer Kommune vereinigt; der Ort, in welchem sich die Verwaltung befand, hieß dann μητροκωμία.

wohl möglich, ja sehr wahrscheinlich (s. das Zeugnis Cyprians), daß es vor der Mitte des 3. Jahrhunderts bereits einige andere bischöfliche Kirchen in Gallien, auch abgesehen von der „Provinz", gegeben hat, (2) sollte Lyon wirklich die einzige bischöfliche Kirche daselbst gewesen sein, so gab es in Gallien Christen außerhalb Lyons nur in verschwindender Zahl.

Wir kehren zu einem Satze Theodors zurück. Er hatte geschrieben: „Am Anfang waren in einer Provinz in der Regel zwei oder drei Bischöfe — so stand es vor nicht langer Zeit im Abendland in den meisten Provinzen, in einigen aber findet man diese Ordnung auch jetzt noch bewahrt." Der Satz bringt uns in keinem Sinne Aufschlüsse; denn „was am Anfange war", darüber wußte Theodor nicht mehr als wir heute wissen; die Behauptung, daß es in den meisten abendländischen Provinzen „vor nicht langer Zeit" nicht mehr als zwei oder drei Bischöfe gegeben habe, ist positiv unrichtig und beweist nur, daß Theodor geringe historische Kunde von abendländischen Kirchen besessen hat; die Mitteilung endlich, daß einige abendländische Provinzen auch jetzt noch nicht mehr als zwei oder drei Bischöfe besitzen, wird richtig sein, aber sie ist unerheblich; denn wir wissen auch ohne das Zeugnis Theodors, daß die Zahl der Bistümer in den an der langen Nordgrenze des römischen Reichs gelegenen Provinzen sowie in England nur gering war. In der Spärlichkeit der dortigen Bistümer hat sich aber nicht ein alter, später beseitigter Verfassungszustand der Kirche zäh konserviert, sondern sie war eine Folge der Bevölkerungsverhältnisse daselbst und der Spärlichkeit der Christen in jenen Gegenden. Freilich, insofern waren die Verhältnisse dort denen, in welchen sich das Christentum am Anfang im ganzen Reich befand, ähnlich, als die Christen jener Landstriche noch immer in der Diaspora lebten, die Christen und — die Römer.

Hier könnten wir schließen, enthielte der merkwürdige historische Aufsatz Theodors nicht ein Element, welches mit der Wirklichkeit der Dinge zusammenhängt. Wir haben im Verlauf unserer Abhandlung mehrfach die besondere Stellung des Metropoliten, bez. eines führenden Bischofs der Provinz, berührt[1]. Daß zu Eusebius' Zeit der Metropolit häufig einfach als „der Bischof der Provinz" bezeichnet worden ist, geht aus mehreren Stellen deutlich hervor; aber auch schon zur Zeit des Dionysius von Corinth, ja zu der des Ignatius, ist der führende Bischof so genannt worden. Für die Verbreitungsgeschichte des Christentums — sofern es sich darum handelt, die Stärke der Tendenz zur Bildung selbständiger Gemeinden festzustellen — ist diese Tatsache neutral; aber nicht neutral ist sie in bezug auf das Bild, welches man sich von dem Gang der Verfassungsgeschichte zu machen hat. Leider lassen hier jedoch unsre Quellen das meiste zu wünschen übrig. Die unsicheren Einblicke, die sie uns gestatten, machen es nicht möglich, ein wirkliches historisches Bild zu gewinnen oder gar eine Entwicklungsgeschichte zu rekonstruieren. Wie alt ist der Metropolit? Hängt seine Stellung mit einer ursprünglich nur einem Einzelnen in der Provinz übertragenen Ordinationsgewalt zusammen? Reicht der Ursprung der Metropolitangewalt bis in die Zeit zurück, da es noch Apostel gab? Besteht hier irgend

[1]) Was Augustin einmal (ep. 22, 4) von der carthaginiensischen Kirche in ihrem Verhältnis zu den Kirchen der Provinz sagt: „si ab una ecclesia inchoanda est medicina [Abstellung eines Mißbrauchs], sicut videtur audaciae mutare conari quod Carthaginiensis ecclesia tenet, sic magnae impudentiae est velle servare quod Carthaginiensis ecclesia correxit" — das wird eine weitverbreitete Meinung (und nicht erst im 4. Jahrhundert) in bezug auf die Autorität der Metropolitankirche gewesen sein.

ein Zusammenhang? Ist zwischen Bischof und Bischof zu unterscheiden, so daß es in alter Zeit Bischöfe gegeben hat, die nicht ordiniert haben oder nur als Vikare eines Hauptbischofs[1]? Alle diese Fragen sind wahrscheinlich generell zu verneinen, vielleicht aber für einzelne Fälle zu bejahen. Sicherheit kann man nicht gewinnen, wenigstens ist es mir trotz wiederholten Bemühungen nicht gelungen, etwas Haltbares zu ermitteln. Öfters mögen die faktischen Verhältnisse so stark gewirkt haben wie Rechtsverhältnisse, d. h. ein einzelner Bischof mag im Anfang und längere Zeit hindurch Rechte ausgeübt haben ohne Rechtstitel, vielmehr als Ausfluß einer persönlich oder durch das bürgerliche Ansehen und den Reichtum seiner städtischen Gemeinde erworbenen Machtstellung[2]. Auch die staatliche Provinzial-Verfassung und -Administration, sowie die Bedeutung, die sie einzelnen Städten verlieh, mag schon früh hier und dort Einfluß auf die Kompetenzen einzelner Bischöfe in einzelnen Provinzen ausgeübt und dieselben verstärkt haben[3]; aber wahrscheinlich sind das alles so zu sagen irrationale Elemente, die weder eine Generalisierung, noch eine Verdichtung zu rechtlichen Kompetenzen für die älteste Zeit dulden. Die Ausbildung eines metropolitanen Rechts kann nicht früher nachgewiesen werden als seit der Zeit, da sich die Synodalverfassung gebildet hatte, und dieses Recht hat die strenge Selbständigkeit, die wesentliche Gleichartigkeit und die feste Zusammengehörigkeit aller Bischöfe einer Provinz zu seiner Voraussetzung. Alle „Vorstufen" sind mit Nebel bedeckt, und die spärlichen Lichter, die hier erscheinen, können leicht in die Irre führen.

---

Als Resultat dieser Untersuchungen in bezug auf die Fragen der Verbreitungsgeschichte des Christentums ergibt sich, daß die Zahl der Bistümer in den einzelnen Provinzen des römischen Reichs einen wesentlich

---

[1]) Auf diese Frage wird man geführt, wenn man hört, daß seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts Bestimmungen getroffen worden sind, welche den Chorbischöfen das Recht der Ordination verschränkten (s. o. S. 390). Geht diese Verschränkung auf eine ältere Zeit zurück? Schwerlich auf eine sehr viel ältere; aber Gillmann (a. a. O. S. 121) wird darin Recht haben, daß die Beschlüsse von Ancyra und Neo-Cäsarea nicht aus der Pistole geschossen kamen, sondern etwas kodifizierten, was vorher schon in weiten Kreisen zum Teil in Übung war. Man wird also wohl bis in die Zeit, die mit Gallienus' Edikt beginnt, zurückgehen müssen. Darüber aber, ob der Landbischof von Anfang an dem Stadtbischof einigermaßen untergeordnet war (namentlich als Ordinator), wissen wir nichts; a priori ist es unwahrscheinlich.

[2]) Man erinnere sich hier z. B. des oben S. 152 besprochenen 2. Briefs des Cyprian: die carthaginiensische Gemeinde ist bereit, den Unterhalt eines ehemaligen Lehrers der Schauspielkunst zu übernehmen, falls seine heimische Gemeinde dazu nicht imstande ist. Daß die carthaginiensische Gemeinde, bez. ihr Bischof, wenn sich solche Fälle wiederholten, eine übergeordnete Stellung im Kreise der provinzialen Schwestergemeinden erhalten mußte, ist deutlich. Man vergleiche auch den 62. Brief, in welchem die carthaginiensische Gemeinde für die Loskaufung von Christen Africas, die in die Gefangenschaft der Barbaren geraten waren, 100000 Sestertien spendet und ihre Bereitwilligkeit erklärt, im Bedarfsfalle noch mehr zu senden. Daß das Ansehen der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe durch solche Spenden, die sie oft und auch entfernten Gemeinden gewährt hat, gewachsen ist, ist bekannt.

[3]) Die lehrreichen Untersuchungen von Lübeck, „Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients" (Kirchengeschichtliche Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, V. Bd. 4. Heft, 1901), geben hier manche Fingerzeige.

zuverlässigen Maßstab zur Bestimmung der Stärke der christlichen Bewegung abgibt. Ausgenommen ist nur Ägypten; abgesehen von dieser Provinz, sind in der Zeit von Antonius Pius bis Constantin nicht bischöflich verfaßte Gemeinden im Orient und Okzident ganz spärlich gewesen[1]. Nicht nur Städtchen, sondern auch Dörfer besaßen Bischöfe. Cyprian hat etwas wesent-

[1]) Vor der Mitte des 3. Jahrhunderts kenne ich überhaupt kein einziges Beispiel (außerhalb Ägyptens). Alles, was man aus älterer Zeit angeführt hat, beweist nur, daß es Christen auf dem Lande gegeben hat, oder daß Landbewohner hin und her in die Städte zum Gottesdienst kamen, also überhaupt keine heimische gottesdienstliche Stätte, somit auch keine Presbyter besaßen. Dazu kommt, daß die ursprüngliche und bis in das 3. Jahrhundert hinein nachweisbare Natur des presbyterialen Amtes eine Differenzierung in einzelne selbständige presbyteri gar nicht zuließ: der einzelne Presbyter ist nur als Mitglied eines Kollegiums das, was er ist (vgl. auch Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen S. 76f. 200ff.: das Recht der Presbyter, zu taufen, ist ursprünglich nur ein übertragenes gewesen. Hatch setzt den Beginn der Pfarreien auch erst in spätere Zeit). Ich vermute, daß die Organisation presbyterial verfaßter Dorfgemeinden erst begonnen hat, nachdem in den größeren Städten die Stadtgemeinde in diakonal-presbyteriale Bezirke eingeteilt worden war und der einzelne Presbyter relativ selbständig wurde. Diese Einteilung ist in Rom etwas älter als die Mitte des 3. Jahrhunderts und ursprünglich der Regionen-Einteilung (nicht der synagogalen) angepaßt. Die Notwendigkeit, auf dem Lande — auch wo es keine Bischöfe gab — Kleriker zu installieren, ergab sich ferner im Orient überall da, wo ein Märtyrergrab oder überhaupt ein Kirchhof zu besorgen war (man vergleiche z. B. das Testament der 40 Märtyrer von Sebaste). Weiter wissen wir aus der Geschichte des Gregorius Thaumaturgus und aus anderen Quellen (Acta Theodoti Ancyr.), daß nach der Mitte des 3. Jahrhunderts der große Prozeß begonnen hat, heidnische heilige Stätten und Kulte auf dem Lande in christliche umzuweihen und für Reliquien Kapellen zu bauen. Auch in diesen Fällen war ein Presbyter oder mindestens ein Diakon nötig, um das Heiligtum zu versorgen. Endlich haben die großen Verfolgungen des Decius, des Valerian, des Diocletian und Maximinus Daza Tausende von Christen zur Flucht auf das Land genötigt; Maximinus Daza hat außerdem die Christen aus den Städten zu verdrängen versucht und Tausende zur Zwangsarbeit auf dem Lande (in den Bergwerken) verurteilt. Wir wissen — Dionysius Alexandrinus und Eusebius sagen es uns —, daß in diesen Fällen gottesdienstliche Gemeinden auf dem Lande entstanden sind, die natürlich keinen Bischof hatten, wenn nicht zufällig ein solcher vorhanden war. Man darf annehmen, daß alle diese Verhältnisse zusammen die Organisation presbyterialverfaßter Gemeinden bewirkt haben, die dann, von den Stadtbischöfen unterstützt, in eine siegreiche Konkurrenz mit dem alten Chorepiskopat getreten ist. Häufig aber wird auf dem Lande nicht die Gemeinde, sondern das Sacrum — solche christliche Sacra gab es auch schon vor den Umweihungen heidnischer, nämlich die Märtyrergräber und Kirchhöfe — das Frühere gewesen sein. Mit diesen Erwägungen trete ich in dem Streit, der zwischen Thomassin und Binterim geführt worden ist, auf Thomassins Seite: die „Landpfarrei" hat sich erst seit etwa 250 langsam entwickelt; aber — gegen Thomassin — bin ich der Ansicht, daß das „Landbistum" älter ist. Es kann ja mit Sicherheit für Phrygien bis in die Zeit der ersten montanistischen Kämpfe hinaufgeführt werden. In bezug auf die Entstehung der Landpfarreien vgl. die neuen und einschneidenden Untersuchungen von Stutz und seinem Schüler (Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens I, 1895; Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, 1903; Stutz, Anzeige von Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle, 1900, in den Gött. Gel. Anz., 1904, Nr. 1 p. 1—86). Obschon die Untersuchungen die Verhältnisse der vorconstantinischen Zeit nicht berühren, sind sie zur Vergleichung doch jedem nötig, der die älteste Verfassungsgeschichte der Kirche erhellen will.

lich Richtiges behauptet, wenn er (ep. 55, 24) an Antonian schreibt: „Iam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sunt episcopi" [1]; und was zur Zeit des Sozomenus (h. e. VII, 19) eine Singularität gewesen ist — daß in Scythien trotz vieler Städte nur ein Bischof regierte [2] —, das wäre auch schon 150 Jahre früher eine Singularität gewesen.

Erinnert sei zum Schlusse noch daran, daß sich diese ganze Untersuchung lediglich auf die Zeit von Pius bis Constantin bezieht, nicht aber auf die früheste Periode, in der sich der monarchische Gemeindeepiskopat selbst erst entwickelt hat. In dieser frühesten Periode — in einigen Provinzen bis zur Zeit Domitians und Trajans, in vielen anderen noch bedeutend länger — war die kollegiale Regierung der Einzelgemeinde durch Bischöfe und Diakonen (bez. durch ein Presbyterkollegium, Bischöfe und Diakonen) die Regel. Wie dieser Zustand in den andern (den der monarchischen Regierung) übergegangen ist, stand hier nicht zur Frage. Die Vermutung aber, daß, wo sich im dritten Jahrhundert nicht-bischöflich verfaßte Gemeinden finden, diese als solche zu betrachten seien, welche die älteste Organisation festgehalten haben, ist nicht nur unbeweisbar, sondern auch unrichtig; denn diese nicht-bischöflich verfaßten Dorfgemeinden sind augenscheinlich junge Gemeinden, und sie sind nicht von einem Presbyter-Kollegium, sondern von einem oder zwei Presbytern geleitet worden; es sind „Landpfarreien", deren exponierte „Presbyter" mit den Mitgliedern des uralten Presbyter-Kollegiums nicht viel mehr als den Namen gemeinsam haben. Eine Ausnahme macht hier, wie ich nochmals erinnere, Ägypten, sofern große christliche Gemeinden in diesem Lande noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts kollegial geleitet worden sind. Hier steht nichts der Annahme entgegen, daß diese Gemeinden die älteste Verfassungsform zäh festgehalten haben. Scheinen doch in Ägypten neben den Presbytern bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts sogar noch *„διδάσκαλοι"* zur Repräsentanz der Gemeinden gehört zu haben (Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 24).

---

[1]) Dabei bleibt vorbehalten, daß sich in einigen Provinzen die Tendenz zur selbständigen Gemeindebildung energischer geltend gemacht hat als in anderen. Indessen können wir dies nur vermuten, nicht streng beweisen. Die bischöflichen Gemeinden sind im 3. Jahrhundert in Nordafrica, Palästina, Syrien, Asien und Phrygien am zahlreichsten gewesen; aber es spricht viel dafür, daß auch die Christen in diesen Provinzen am zahlreichsten waren. Besondere Umstände, die zu einer schnellen Vermehrung selbständiger d. h. bischöflicher Gemeinden geführt haben, möchte ich nur für Nordafrica annehmen; aber welche sie waren, weiß man nicht.

[2]) Wenn Sozomenus fortfährt: *ἐν ἄλλοις δὲ ἔθνεσιν ἐστὶν ὅπη καὶ ἐν κώμαις ἐπίσκοποι ἱερoῦνται, ὡς παρὰ Ἀραβίοις καὶ Κυπρίοις ἔγνων καὶ παρὰ τοῖς ἐν Φρυγίαις Ναυατιανοῖς καὶ Μοντανισταῖς*, so erkennt man, daß Dorfbischöfe zu seiner Zeit (um das Jahr 430) in den meisten Provinzen nicht mehr existiert haben. Daß sie früher häufiger waren, lehrt eben die Tatsache, daß sie sich noch bei den phrygischen Novatianern und Montanisten fanden; denn diese Sekten hielten altertümliche Einrichtungen fest.

## Exkurs II.

### Die katholische Konföderation und die Mission.

Bevor es Generalsynoden und Patriarchen in der Kirche gegeben hat, ja bevor noch das Metropolitansystem vollständig ausgebildet war, gab es eine katholische Konföderation der meisten christlichen Gemeinden in Ost und West. Sie hat sich in den Kämpfen mit den Gnostikern gebildet, hat in den montanistischen Krisen ihren relativen Abschluß erhalten und hatte ihren Mittelpunkt an der Gemeinde von Rom. Sie war eine Tatsache, obgleich kein geschriebenes Recht und auch nicht ein Buchstabe eines gemeinsamen Statuts bestand. Aber gemeinsam war die apostolische Glaubensregel, der apostolische Schriftenkanon und die Überzeugung von der apostolischen Einsetzung des Episkopats; ja schon bevor diese gemeinsamen Güter überall als Besitz anerkannt waren, wußte man sich durch die Behauptung derselben Lehre als eine Einheit. Äußerlich trat diese Einheit in der Interkommunion, in der brüderlichen Aufnahme der Zugereisten und Wandernden, in der regelmäßigen Anzeige des Wechsels der Amtspersonen, hin und her auch schon in der Beschickung der Synoden über den Kreis der eigenen Provinz hinaus und in der Sendung von Unterstützungen hervor. Was von Anfang an in freier Weise, aber eben deshalb auch oft willkürlich und Unwürdigen gegenüber geschehen war, erhielt nun eine gewohnheitsrechtliche Ordnung und feste Formen.

Für die Ausbreitung der Kirche bedeutete die Tatsache dieser katholischen Konföderation sehr viel. Überall war der Christ nun heimisch und konnte sich so empfinden; überall war er beschützt und überall kontroliert. Die Kirche schuf sozusagen in ihren Kreisen ein neues einheitliches Reichsbürgerrecht. Eben in derselben Epoche, in welcher Caracalla das römische Bürgerrecht an die Provinzialen verlieh — eine ziemlich wirkungslose Konzession, die nicht erreichte, was sie sollte —, wurde das katholische Bürgerrecht eine wichtige Sache.

---

## Exkurs III.

### Der Primat Roms und die Mission.

Die römische Gemeinde besaß seit dem Ende des 1. Jahrhunderts einen faktischen Primat in der Christenheit. Als Gemeinde der Welthauptstadt, als die Kirche des Petrus und Paulus, als die Ekklesia, welche das Meiste für die Katholisierung und Unifizierung der Kirchen getan hat, endlich als die Gemeinde, welche überallhin die Augen offen hatte, aber auch stets bereit war, armen oder bedrängten Gemeinden im ganzen Reich mit Gaben beizustehen [1], hatte sie ihn erworben [2]. Die Frage erhebt sich, ob diese Kirche

[1]) Wir haben dafür aus dem 2. und 3. Jahrhundert Zeugnisse, und zwar in bezug auf Corinth, Arabien, Cappadocien und Mesopotamien, s. darüber S. 152 ff. und das folgende Buch. Die Fälle, in denen sie mit dem Wort und Ratschlägen eingriff, sind noch zahlreicher.

[2]) Ein großer Teil des einschlagenden Quellenmaterials ist in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1[4] S. 455 ff. zusammengestellt unter dem Titel: „Katholisch und Römisch".

nicht auch für die Mission, sei es von Anfang an, sei es in bestimmten Epochen des vorconstantinischen Zeitalters, besonders tätig gewesen ist. Die Antwort muß negativ lauten. Alles, was in bezug hierauf behauptet worden ist, gehört offenkundig der Tendenzlegende, und zwar einer späten Tendenzlegende an. Alle die Berichte über Kirchengründungen des Petrus in West- und Nordeuropa (durch abdelegierte Schüler) sind Fabeln; ebenso fabelhaft ist, was von den ältesten römischen Bischöfen in dieser Hinsicht erzählt worden ist, z. B. die Kirchengründung in Britannien durch Eleutherus. Was übrigbleibt, ist, soviel ich sehe, einzig die abgerissene, aber zuverlässige Nachricht, welche der ebenerwähnten Legende zugrunde liegt, daß um das J. 200 eine Beziehung zwischen Rom und Edessa bestanden hat. Aber auf eine beabsichtigte Missionstätigkeit ist daraus nicht zu schließen. Die Christianisierung von Edessa ist spontan erfolgt. Wohl mag Abgar bei seinem Aufenthalt in Rom den dortigen Bischof gesprochen haben, und ein Brief, der schon vorher von Eleutherus an Abgar gerichtet worden sein soll, wird auch historisch sein, wohl mag der römische Bischof auf die Katholisierung Edessas und der osroenischen Bischöfe eingewirkt haben, aber von einer Missionstätigkeit in irgendwelchem Sinn kann nicht die Rede sein. Ferner, hätte Rom eine förmliche Missionstätigkeit in bezug auf Nordafrica (oder Spanien, oder Gallien, oder Oberitalien) je unternommen, so müßten wir, mindestens Nordafrica anlangend, davon hören. Aber dort wußte man zur Zeit Tertullians nur, daß die römische Kirche apostolischen Ursprung habe, die eigene nicht, und daß man sich deshalb an die „auctoritas“ jener Kirche halten müsse. Vielleicht liegt darin auch eine Erinnerung, daß das Christentum von dort nach Carthago gekommen ist, aber nicht einmal das ist sicher. Unbekannte Säemänner haben auch in Carthago den ersten Samen gestreut, im Auftrage Gottes und nicht der Menschen. Schon im 2. Jahrhundert kannte man in Africa selbst ihre Namen nicht mehr.

Den Vorwurf einer Pflichtversäumnis darf man der römischen Kirche deshalb nicht machen: bewußte, planvolle Missionsunternehmungen seitens einzelner Kirchen sind in den ersten Jahrhunderten überhaupt nicht nachweisbar und lagen nicht in ihrem Horizonte. Wohl aber war es eine wichtige Pflicht, „die Brüder zu stärken“, und das hat Rom in reichem Maße getan.

---

## Fünftes Kapitel.

# Gegenwirkungen.

### 1.

Von der ersten systematischen Gegenwirkung gegen das Christentum und seine Verbreitung, der von Jerusalem aus in Szene gesetzten jüdischen Kontramission, ist bereits oben S. 50f. gehandelt worden. Sie erlosch mit dem Untergang Jerusalems, doch, wie es scheint, erst zur Zeit Hadrians; aber in den bösen Vorwürfen gegen die Christen, welche die Juden aufgebracht hatten, wirkte sie noch lange im Reiche nach. Die Synagogen

und einzelne Juden setzten den Kampf gegen das Christentum durch Anfeindungen und Aufhetzungen fort[1].

Die Gegenwirkungen des römischen Staats, wie sie sich in den Verfolgungen darstellen, können im einzelnen hier nicht geschildert werden[2]. Nur gewisse Hauptpunkte sind hervorzuheben mit besonderer Beziehung auf die negative und positive Bedeutung, welche die Verfolgungen für die Mission gehabt haben.

Sobald sich das Christentum für das Auge des Gesetzes und der Polizei als eine von der jüdischen Religion unterschiedene Religion darstellt, war auch sein Charakter als religio illicita zweifellos. Es bedurfte keines ausdrücklichen Gesetzes, um ihn zu konstatieren; das „non licet“ ist vielmehr die Voraussetzung aller speziellen kaiserlichen Reskripte. Nach der wahrscheinlich von den Juden (s. S. 51) angezettelten[3] neronischen Verfolgung, die sich auf Rom beschränkte und weitere Folgen nicht gehabt hat, hat Trajan entschieden, daß die Statthalter nach ihrem Ermessen mit der Koerzition gegebenen Falls einschreiten[4], nicht aber die Christen aufsuchen sollen[5]. Hingerichtet — und zwar aufs schimpflichste (s. die neronische Verfolgung, Hermas usw.) — wurden sie,

---

[1]) Man vgl. das Martyrium des Polycarp und das des Pionius. In dem Mart. Cononis sagt der Richter zu dem Angeklagten: *τί πλανᾶσθε, ἄνθρωπον θεὸν λέγοντες, καὶ τοῦτον βιοθανῆ; ὡς ἔμαθον παρὰ Ἰουδαίων ἀκριβῶς, καὶ τί τὸ γένος αὐτοῦ καὶ ὅσα ἐνεδείξατο τῷ ἔθνει αὐτῶν καὶ πῶς ἀπέθανεν σταυρωθείς. προκομίσαντες γὰρ αὐτοῦ τὰ ὑπομνήματα* [??] *ἐπανέγνωσάν μοι* (v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta p. 131). Celsus ließ in seiner Streitschrift einen Juden gegen die Christen auftreten. Das entsprach der Tatsache, daß die Heiden, wenn sie dem Christentum kritisch näher traten, zunächst von den Juden lernen mußten. — Daß es umgekehrt die Christen nicht an schärfster Verurteilung der Juden fehlen ließen, ist oben S. 58 ff. gezeigt worden. Der von Hippolyt (Philos. IX, 12) in bezug auf den römischen Christen Callist berichtete Fall ist gewiß singulär, aber doch symptomatisch. Um sich ein billiges Martyrium zu verschaffen, stellt sich Callist am Sabbat an eine Synagoge und verhöhnt die Juden.

[2]) S. Neumann, Der römische Staat und die allg. Kirche I, 1890; Mommsen, Der Religionsfrevel nach röm. Recht (Hist. Ztschr. Bd. 64 [N.F. Bd. 28]) Heft 3 S. 389—429; Harnack, „Christenverfolgungen“ in der Protest. REncykl. III[3]; Weiß, Christenverfolgungen, 1899; Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905.

[3]) Ohne diese Hypothese ist die Verfolgung m. E. schwer begreiflich; dazu s. meine Abhandlung in den Texten u. Unters. Bd. 28 Heft 2, 1905.

[4]) Trajan billigt das Verfahren des Plinius, angeklagte Christen, die bei der Verweigerung der Opfer verharren, hinrichten zu lassen, fügt aber hinzu: „in universum aliquid quod quasi certam formam habeat constitui non potest.“

[5]) Die kriminelle Behandlung in gewissen Fällen nach dem Ermessen der Statthalter ist damit natürlich nicht ausgeschlossen; auch sind im Laufe des 2. Jahrhunderts Spezialbestimmungen in bezug auf die Behandlung der Christen erlassen worden. Das Richtige über das koerzitive und kriminelle Verfahren bei Augar, Texte u. Unters. Bd. 28 Heft 4, 1905.

wenn sie, die sämtlich des Majestätsverbrechens bez. des Sakrilegiums[1] verdächtig waren, bei der Weigerung, vor den Götterbildern und dem Kaiserbilde zu opfern, verharrten und sich somit jener Verbrechen offenkundig schuldig machten. **Beim Kaiserkultus, und eigentlich nur hier, stießen Staat und Kirche aufeinander**[2]. Die Behauptung der christlichen Apologeten, das „nomen ipsum" werde mit dem Tode bestraft, ist im Grunde nicht richtig oder nur mit Zufügung des auf Erfahrung beruhenden Satzes, daß kein wirklicher Anhänger dieser Sekte jemals opfert[3], also Atheist und hostis publicus ist.

Die Reskripte der Kaiser, von denen wir wissen, hatten bis zu den letzten Jahren M. Aurels den Zweck, nicht die Christen zu schützen, sondern die Rechtspflege und Polizei gegen Eingriffe des den Christen feindlichen Pöbels[4] und gegen Übergriffe der Landtage, die durch Christenprozesse ihre Loyalität auf billige Art beweisen wollten, sicher zu stellen. Anonyme Anklageschriften hatte schon Trajan verboten; die Versuche des asiatischen Landtags, durch Massenpetitionen die Statthalter zum Einschreiten gegen die Christen zu bewegen, hat Hadrian zurückgewiesen; Pius hat in mehreren Reskripten alle „Neuerungen" im Verfahren untersagt: es sollte bei dem „quaerendi non sunt" und der Straflosigkeit verleugnender Christen verbleiben. Die Akkusation Privater im Strafprozeß ist in dieser Zeit überhaupt und so auch in Majestätsprozessen immer mehr eingeschränkt worden (auch die öffentliche Meinung wurde ihr in steigendem Maße ungünstig)[5], und das kam den Christen zugut; denn die meisten Statthalter sahen sich nicht veranlaßt, von sich aus einzugreifen, sondern sie

---

[1]) „Atheismus": s. meine Abhandlung hierüber in den Texten u. Unters., a. a. O.

[2]) Tertull., Apol. 10: „Sacrilegii et maiestatis rei convenimur. summa haec causa, immo tota est." Aber das „sacrilegium" wurde faktisch kaum mehr von der „maiestas" unterschieden.

[3]) Plinius (ep. 96, 5): „quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt re vera Christiani."

[4]) Man beobachtet, daß die Gesellschaft und das Volk bis etwa zur Zeit Caracallas (incl.) dem Christentum höchst feindlich sind und der Staat sie sogar zügeln muß; aber seit dieser Zeit hört der Fanatismus des Pöbels und die Abneigung eines Teils der Gesellschaft mehr und mehr auf. Augenscheinlich fing man an, sich an die Tatsache der Existenz dieser Religion zu gewöhnen (Tertullian, Scorp. 1, sagt, die „ethnici de melioribus" sprächen: „siccine tractari sectam nemini molestam? perire homines sine causa"). Nun aber mußte sich die Sorge römisch empfindender Kaiser und Staatsbeamten verdoppeln.

[5]) Tertullian sagt freilich (Apolog. 2): In reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est", aber dabei handelt es sich um deklarierte Verbrecher, nicht um Verdächtige.

ließen die Christen, von ihrer faktischen Ungefährlichkeit überzeugt, gewähren. Je höher eine Persönlichkeit im öffentlichen Leben stand, um so größer war natürlich die Gefahr für sie, als Christ in Konflikt mit der Staatsordnung zu kommen. Nur auf der tiefsten Stufe der Gesellschaft war die Gefahr etwa gleich groß; denn das Leben dieser Leute galt überhaupt nicht viel. Christen aus dem mittleren Bürgerstand blieben im ganzen unbehelligt, sofern es nicht einer Intrige gelang, sie vor den Richter zu zerren. Märtyrer aus dieser großen Schicht hat es bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts nur in ganz geringer Anzahl gegeben. Irenäus schreibt um 185: „Mundus pacem habet per Romanos, et nos [Christiani] sine timore in via ambulamus et navigamus quocumque voluerimus". Exponiert waren die Soldaten, sobald sie öffentlich von ihrem Christentum Gebrauch machten, exponiert auch alle die Christen, welche zu den zahlreichen kaiserlichen Domänen gehörten.

Diese Haltung des Staats — von der dezidierten Christenfeindlichkeit einiger weniger Prokonsuln und von der strengeren Aufsicht des Stadtpräfekten abgesehen — hat bis zur Zeit des Decius, also bis zum Jahre 249, gedauert. Indessen haben in diesem langen Zeitraum dreimal Versuche zu Verschärfungen stattgefunden. Nur von Versuchen kann man sprechen; denn alle drei haben verhältnismäßig schnell ihre Kraft verloren. Der Kaiser Marcus hat den Statthaltern schärfere Überwachung der religiösen Umtriebe, und damit auch der christlichen, zur Pflicht gemacht: die Resultate dieses Reskripts sehen wir in den Verfolgungen der Jahre 176 bis 180; aber unter Commodus schlief die Verordnung ein. Septimius Severus hat im Jahre 202 den Übertritt zum Christentum verboten und damit natürlich auch eine strengere Überwachung der Christen überhaupt angeordnet: die Neophyten- und Katechumenen-Verfolgungen des Jahres 202/3 beweisen, daß das Reskript nicht vergeblich war, aber sehr bald erlahmte es. Maximinus Thrax gebot, die Kleriker hinzurichten — das setzt eine obligatorische Aufspürung voraus, bedeutet also eine grundsätzliche Neuerung —, allein das Gesetz ist außerhalb Roms wahrscheinlich nur in wenigen Provinzen befolgt worden; wir wissen nicht, was seiner Durchführung im Wege gestanden hat. Die Kleriker scheinen übrigens bis zur Zeit des Maximinus Thrax nicht sehr viel exponierter gewesen zu sein als die Laien, und das Edikt des Maximinus hat nicht viele getroffen. Es war aber bedeutungsvoll, weil es offenbar machte, daß der Staat sich nun der maßgebenden Stellung des christlichen Klerus bewußt geworden ist.

Während die Verschärfungsversuche von kurzer Dauer waren, hat die relative Christenfreundlichkeit des Commodus, Alexander

Severus und Philippus Arabs die Lage der Christen jahrzehntelang noch verbessert.

Äußerlich betrachtet waren also die Verfolgungen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts nicht so schlimm, wie sie landläufig vorgestellt werden, und Origenes bemerkt ausdrücklich, daß die Zahl der Märtyrer klein sei und leicht zu zählen[1]. Ein Blick auf Carthago und Nordafrica (nach den Schriften Tertullians) bestätigt das. Vor dem Jahre 180 hat es dort überhaupt keine Märtyrer gegeben, und bis zur Zeit des Todes Tertullians schwerlich mehr als ein paar Dutzend (Numidien und Mauretanien einbegriffen) — es sind stets nur Exempel statuiert worden. Dennoch würde man sehr irren, wenn man sich die Lage für die Christen ganz erträglich vorstellte. Gewiß, sie haben sich faktisch im Reiche einbürgern können, allein über jedem Christen schwebte das Damoclesschwert, und jeder Christ stand gegebenenfalls unter der schweren Versuchung zu verleugnen, denn die Verleugnung machte ihn frei. Die christlichen Apologeten haben sich über dieses viel mehr beschwert als über jenes, und mit Recht. Die Staatsprämie, die auf die Verleugnung gesetzt war, dokumentierte in ihren Augen, daß die Rechtspflege unter dem Einfluß der Dämonen stehe.

Man darf also, trotz der kleinen Anzahl der Martyrien, den Mut nicht unterschätzen, der dazu gehörte, Christ zu werden und als Christ zu leben; man muß vor allem aber die Überzeugungstreue der Märtyrer hoch schätzen, die ein Wort oder eine Handlung des Moments straflos machen konnte, und die den Tod der Straflosigkeit vorzogen[2].

---

[1]) S. c. Cels. III, 8. Wichtig ist es auch, daß er (Comment. ser. in Matth. 39 t. 4 p. 270 ed. Lomm.) ausdrücklich bemerkt, generelle Verfolgungen werde erst die Endzeit bringen, bisher habe es nur partielle gegeben: „nunquam quidem consenserunt omnes gentes adversus Christianos; cum autem contigerint quae Christus praedixit, tunc quasi succendendi sunt omnes a quibusdam gentilibus incipientibus Christianos culpare, ut tunc fiant persecutiones iam non ex parte sicut ante, sed generaliter ubique adversus populum dei" (s. auch p. 271). Um das Zeugnis des Origenes, daß die Zahl der Märtyrer bisher noch klein sei, nicht zu überschätzen, erinnere man sich an Irenäus IV, 33, 9: „ecclesia omni in loco multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad patrem".

[2]) Freilich wurden die Märtyrer und Konfessoren auch maßlos in den Gemeinden gefeiert, und der „ewige" Ruhm mochte manchen auch locken (Marc Aurel beurteilt in seinen Meditationen die Todesbereitschaft der Christen einfach als Fanatismus und Prahlsucht; vgl. dazu Lucians Peregrinus Proteus). Den Konfessoren wurde ein besonderes Verhältnis zu Christus beigelegt; hatten sie sich zu ihm bekannt, so hatte er sich eben dadurch auch zu zu ihnen bekannt. Sie waren schon angenommen; sie waren schon gerettet; aus ihnen sprach fortab Christus. Ferner hatten sie ein Anrecht, in den Klerus aufgenommen zu werden (älteste Stelle de fuga 11 des Tertullian), und ihr Votum mußte man in wichtigen Gemeindeangelegenheiten, nament-

Für die Propaganda der christlichen Religion bildete ihre Unerlaubtheit unstreitig ein starkes Hemmnis; ob es aufgewogen wurde durch den Reiz des Verbotenen und durch das heroische und zündende Verhalten der Märtyrer, ist schwer zu sagen. Die Christen selbst sprechen von jenem Hemmnis der Propaganda nicht viel, um so mehr von dem Zuwachs, den sie durch die Martyrien fort und fort erhalten[1]. In der Tat lehrt die Geschichte überall, daß die religio pressa stets zunimmt und wächst, daß also die Verfolgung ein gutes Mittel der Verbreitung ist[2].

Moralisch war freilich der Zustand, stets unter dem Schwerte zu stehen, während es doch selten herniederfiel, eine schwere Gefahr. Die Christen konnten sich dauernd als die verfolgte Herde fühlen und waren es doch in der Regel nicht; sie konnten sich in Gedanken alle die Tugenden des Heroismus zubilligen und

lich in allen Bußfragen (s. z. B. Tertull. ad mart. 1: sie erteilen den Exkommunizierten wieder die pax) entgegennehmen. Es war schwierig, von ihm abzuweichen. Das vergossene Märtyrerblut aber galt als sündentilgend wie das Blut Christi (s. z. B. Origenes, Hom. XXIV, 1 in Num. t. 10 p. 293, Hom. VII, 2 in Iudic. t. 11 p. 267). Hymnen auf Märtyrer gab es schon z. Z. Tertullians, s. Scorp. 7: „cantatur et exitus martyrum". Indessen darf man als Kehrseite zu dem allen nicht vergessen, wie abschätzig die Christen selbst die Martyrien beurteilt haben, wenn die Märtyrer nicht ihrer eigenen Kirchenpartei angehört haben. Mit welchen Verleumdungen haben die Gegner der Montanisten die montanistischen Konfessoren überschüttet, aber wie gemein hat sich auch andererseits Tertullian am Ende seines Lebens über die katholischen Märtyrer geäußert (s. z. B. de ieiunio 12)! Was hat Tertullian über den Konfessor Praxeas, Hippolyt über den Konfessor Callist, Cyprian über ihm unbequeme Märtyrer behauptet! Und waren das alles Verleumdungen? Von Prahlsucht sprechen sie ebenso wie M. Aurel.

[1]) S. z. B. Justin, Apol. II, 12 [er sagt, daß er selbst durch die christlichen Martyrien zum Übertritt mit bestimmt worden sei], Dial. 110; Tertull., Apol. 50; Lactant., Inst. V, 19; Augustin, ep. 3.

[2]) Man muß jedoch darauf hinweisen, daß es auch unter den Christen einzelne Kreise gab, die das offene Bekenntnis und das Martyrium aus guten Gründen scheuten. Clemens Alex. und Tertullian (Scorp. 1) sagen das von den Valentinianern und einigen anderen Gnostikern; es hat aber augenscheinlich auch in der großen Kirche solche gegeben. „Nesciunt simplices animae" — so sprachen sie — „quid quomodo scriptum sit, ubi et quando et coram quibus confitendum, nisi quod nec simplicitas ista, sed vanitas, immo dementia pro deo mori, ut qui me salvum faciat. sic is occidet, qui salvum facere debebit? semel Christus pro nobis obiit, semel occisus est, ne occideremur. si vicem repetit, num et ille salutem de mea nece expectat? an deus hominum sanguinem flagitat, maxime si taurorum et hircorum recusat? certe peccatoris paenitentiam mavult quam mortem." Dazu c. 15: sie sagen, das Wort Jesu von der Bekenntnispflicht beziehe sich nicht auf das Forum irdischer Menschen („non in terris confitendum apud homines, minus vero, ne deus humanum sanguinem sitiat nec Christus vicem passionis, quasi et ipse de ea salutem consecuturus, exposcat"), sondern auf das Forum jener himmlischen Menschen (Äonen), durch deren Bereich die Seele nach dem Tode aufsteigen muß.

wurden doch selten auf die Probe gestellt; sie konnten sich als die hoch über die Welt Erhabenen vorstellen und schmiegten sich ihr doch faktisch immer mehr an. Die christliche Literatur zeigt, daß dieser ungesunde Zustand ungünstige Folgen gehabt hat[1].

Er steigerte sich noch in den Jahren 259 bis 303. Von der Zeit der Alleinherrschaft des Gallienus an, der den Christen sogar ihre Grundstücke und Kirchen, die von Valerian eingezogen waren, zurückgab, bis zum 19. Jahr Diocletians haben die Christen einen Frieden genossen, der einer Toleranzerklärung fast gleichkam[2]. Aurelians Versuch blieb in den Anfängen stecken: im übrigen hat niemand verfolgt: die Kaiser und die Statthalter, sodann der Reformator Diocletian hatten für andere Dinge zu sorgen. Die große Ausbreitung der Religion fällt in diese Zeit. Längst besaßen die Christen (wohl unter den Namen von Strohmännern) auch Gebäude und Grundstücke; jetzt konnten sie ungescheut damit an die Öffentlichkeit treten[3], als wären sie eine anerkannte Korporation[4].

Aber zwischen den Jahren 249 und 258 liegen die beiden prinzipiellen und schweren Verfolgungen des Decius und Valerian, und im Februar 303 begann die letzte und heftigste Verfolgung. Jene beiden haben nur je ein Jahr gedauert, aber das genügte, um schreckliche Verwüstungen anzurichten. Viel, sehr viel größer als die Zahl der Märtyrer war die Zahl der Gefallenen. Decius' Reskript war brutal und eines Staatsmanns nicht würdig. Mit einem Schlage sollten alle Christen, Weiber und Kinder eingeschlossen, zur alten Religion zurückkehren oder ihr Leben ein-

[1]) Dabei sind die heimlichen Abmachungen mit den lokalen Behörden, sowie die Durchstechereien und Bestechungen noch nicht in Anschlag gebracht. Nach Tertullians Schrift de fuga kam es in Africa häufig vor, daß die christlichen Gemeinden der Ortskasse d. h. wohl den Beamten etwas zahlten und sich dafür zusichern ließen, daß ihre Mitglieder unbehelligt blieben. Die Behörden selbst rieten öfters dazu; s. Tertull., Apol. 27: „Datis consilium, quo vobis abutamur"; ad Scapul. 4: „Cincius Severus [proconsul] Thysdri ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani, ut dimitti possent."

[2]) Aus den Resten der Streitschrift des Porphyrius und aus den Werken dieses Gegners überhaupt sieht man, daß die Christen damals in der Gesellschaft wie eine anerkannte Partei angesehen wurden, die Gewalt nicht mehr zu fürchten hatte.

[3]) Unter welchem Titel, wissen wir nicht.

[4]) S. den Heiden bei Macarius Magnes IV, 21 (Porphyrius) *οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν*. Vorher schon Cäcilius bei Minuc. c. 9: „Per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt." Näheres über Kirchenbau s. unten. — Das Epitheton „*Χριστιανός*" findet sich m. W. zum erstenmal im Jahr 279 ganz offen auf einem Grabstein in Kleinasien gesetzt (s. Cumont, Les Inscr. chrét. de l'Asie mineure p. 11).

büßen. Staatsmännisch waren die Reskripte Valerians: sie betrafen nur die Kleriker, die höheren Stände und die Caesariani; den übrigen geschah nichts, wenn sie die Gottesdienste mieden; Grundstücke und Kirchen wurden eingezogen[1]. Die tragischen Ausgänge beider Kaiser — mortes persecutorum! — setzten ihren Verfolgungen ein Ziel. Beide hatten es auf Ausrottung der Kirche abgesehen, der eine auf kürzestem Wege, der andere durch indirekte Mittel[2]. Die Restauration der Kirche vollzog sich in beiden Fällen rasch und glatt, und der nun aufgestellte Grundsatz, auch Gefallene können wieder aufgenommen werden, füllte die großen Lücken schnell wieder.

Die letzte Verfolgung, die sog. diocletianische, war die schwerste und längste. Am heftigsten und längsten wütete sie im Osten und Südosten im Gebiet des Maximinus Daza, gleich heftig, aber nicht so lange im Gebiet des Galerius; weniger stark, aber immer noch sehr empfindlich im Reichsteil des Maximianus und seiner Nachfolger, schwach im Westen. Die Verfolgung setzte mit Reskripten ein, die den staatsmännischen des Valerian nachgebildet waren, ja sie an Klugheit noch übertrafen, aber sie ging bald in eine Form über, die sich mit der von Decius vorgeschriebenen deckte, sie aber an Grausamkeit im Orient noch überbot. Positive Gegenmaßregeln hat nur Daza versucht: er hat Pilatusakten erdichten und überall (vor allem in den Schulen) verbreiten lassen[3], die das Bild Christi verzerren sollten; er hat auf Grund erpreßter Geständnisse die alten abscheulichen Vorwürfe gegen die Christen erneuert und in allen Städten durch die Behörden bekannt gemacht (Euseb., h. e. I, 9; IX, 5. 7); er hat eine Widerlegungsschrift gegen die Christen von einem hohen Staatsbeamten abfassen lassen[4]; er hat die Städte aufgefordert, ihm Petitionen gegen die Christen einzureichen[5], und er hat — das war das Wichtigste —

[1]) Die private Religion ist vom Staate niemals bekämpft worden; bekämpft hat er die Verweigerung, die Kultzeremonien zu vollziehen (s. die prägnante Fassung in den Acta Cypriani 1: „sacratissimi imperatores praeceperunt, eos qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere"). Systematisch haben dann Valerian und Diocletian auch die christlichen Gottesdienste zu unterdrücken versucht.

[2]) Sie hatten augenscheinlich erkannt, daß das bisher innegehaltene Verfahren sinnlos war und der Kirche nichts schadete. Richtig urteilten sie, daß, wenn man die Christen nicht gewähren lassen wolle, man sie ausrotten müsse: „quaerendi et puniendi sunt".

[3]) „Auch die Schullehrer sollten sie den Kindern anstatt der gewöhnlichen Schulfächer eifrigst vortragen und sie auswendig lernen lassen." „Die Kinder in den Schulen führten täglich den Namen Jesus und Pilatus, sowie die zum Hohne gegen uns erdichteten Pilatusakten im Munde."

[4]) Hinter Hierocles steckt wahrscheinlich der Kaiser selbst.

[5]) Die Städte apportierten diesen Befehl, s. die Inschrift von Arycanda und Euseb., h. e. IX, 7.

eine Restauration und Neuordnung aller Kulte (natürlich unter dem Prinzipat des Kaiserkults und in Anlehnung an die neue Provinzialeinteilung) versucht, um sie dem Christentum gegenüber stärker und anziehender zu machen[1]; „er befahl, in allen Städten Tempel zu erbauen und die durch die Länge der Zeit verfallenen mit allem Fleiß wiederherzustellen; auch bestellte er Götzenpriester in allen Orten und Städten und setzte über sie in jeder Provinz einen Oberpriester, der sich in jeglichem öffentlichen Dienst in hervorragender Weise ausgezeichnet haben mußte; diesem gab er eine militärische Ehrenwache bei" (Euseb., h. e. VIII, 14). Vgl. Euseb. IX, 4: „In allen Städten wurden nun Götzenpriester und außerdem von Maximinus selbst Oberpriester aufgestellt. Hierzu nahm er solche Männer, die infolge ihrer ausgezeichneten Verwaltung aller Ämter im Staate hohes Ansehen besaßen. Sie ließen sich auch die Besorgung des Dienstes ihrer Gottheiten aufs eifrigste angelegen sein". — Das kirchliche Synodalinstitut mit seinen Metropoliten hatte sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts als Nachbildung der Provinziallandtage bez. in Analogie zu denselben gebildet. Es hatte sich aber so viel kräftiger ausgestaltet, daß nun, nach hundert Jahren, der Staat dieses Synodalinstitut mit seinem fest zentralisierten und sittlich hervorragenden Priestertum zu kopieren versuchte. Das war vielleicht der größte, jedenfalls der augenfälligste Triumph der Kirche vor Constantin!

Die Verfolgung — der Umfang des Abfalls, der zunächst eintrat, ist uns nicht bekannt; er muß aber sehr groß gewesen sein — endigte mit dem Siege Constantins über Maxentius, dem Siege Constantins und Licinius' über Daza, und endlich mit dem Siege Constantins über Licinius[2]. Überall hatten sich die Gemeinden in den letzten Jahren der Verfolgung von dem ersten furchtbaren Schrecken erholt und innerlich und äußerlich gekräftigt. Constantin fand keine niedergeworfene und verzagte Kirche, als

[1]) In allen diesen Maßnahmen hat ihn Julian einfach kopiert. Die Seele dieser Gegenbewegung ist Theotecnus gewesen (Euseb., h. e. IX, 2 ff.); dem barbarischen, den niedrigsten Ausschweifungen ergebenen Kaiser kann man sie nicht zutrauen.

[2]) In der Not, sich Constantin gegenüber zu halten, ist Licinius zuletzt noch zum Christenverfolger geworden (s. den Schluß der Kirchengesch. und lib. I fin., II init. der Vita Constant. des Eusebius). Unter seinen Gesetzen gegen die Christen ist das in bezug auf die Ordnung in den Gefängnissen, welches wir oben S. 142 besprochen haben (h. e. X, 8), bemerkenswert, sodann die Reskripte gegen den Verkehr der Bischöfe untereinander, gegen die Abhaltung von Synoden, gegen den gemeinsamen Besuch der Gottesdienste durch Männer und Frauen und gegen den Unterricht der letzteren durch Bischöfe (Vita Const. I, 51. 53).

er ihr seinen kaiserlichen Arm bot, sondern eine feste Kirche, deren Priesterstand sich in der Verfolgung geläutert hatte. Er hat sie nicht aus dem Staube erheben müssen — wäre das notwendig gewesen, so hätte der Politiker schwerlich einen Finger gerührt: aus vielen Wunden blutend, aber ungebeugt und stark kam sie ihm entgegen. Alle Gegenwirkungen des Staats hatten sich als machtlos erwiesen; sie waren freilich im Anfange des 4. Jahrhunderts nicht mehr wie im zweiten von der öffentlichen Meinung unterstützt. Damals hatte der Staat diese in ihrem Fanatismus gegen die Christen niederhalten müssen; jetzt sah er nicht viele mehr, die seine harten Maßregeln billigten. Daher hat Galerius selbst noch (auf dem Totenbett) die Verfolgungsgesetze zurücknehmen müssen. Sein unfreundlich stilisiertes Reskript (Euseb., VIII, 17) hat Constantin durch das große und wohlwollende Toleranzedikt (Euseb., X, 5; Lactant., de mort. 48) ersetzt.

2.

Wie die Christen im 2. Jahrhundert von der griechisch-römischen Gesellschaft und vom Volke beurteilt worden sind, haben wir oben (Kap. 4 und 6 des 2. Buchs) an einigen Beispielen gesehen[1]. Freundlichere Stimmen waren selten. Man hörte wohl auch solche Urteile: „Gajus Sejus ist ein trefflicher Mann, nur daß er ein Christ ist", oder: „Ich wundere mich, daß Lucius Titus — doch ein weiser Mann — plötzlich Christ geworden ist" (Tert., Apol. 3), oder: „N. N. denkt über die Dinge und über Gott wie wir; aber er schiebt die hellenischen Gedanken fremden Fabeln unter" (Euseb., VI, 19)[2]. Die Vorwürfe unbegreiflicher Leicht-

---

[1]) Eine vollständige Zusammenfassung s. in meiner Gesch. der altchristl. Litt. I S. 865 ff.

[2]) Das ist das Urteil des Porphyrius über Origenes. Um der Einzigartigkeit dieses Zeugnisses willen soll es hier stehen: „Einige [Christen] bestrebten sich, anstatt von der Erbärmlichkeit der jüdischen Schriften abzufallen, eine Lösung derselben zu suchen. Sie nahmen dazu ihre Zuflucht zu unzusammenhängenden und dem Texte widersprechenden Erklärungen, worin sie nicht so fast jene fremde Sekte verteidigten, als vielmehr ihrer eigenen Lehre Lob und Beifall zu verschaffen suchten. Denn ihre Erklärungen bestehen darin, daß sie die klaren Worte Mosis prahlerisch für Rätsel ausgeben, sie als Aussprüche Gottes voll verborgener Geheimnisse vergöttern und durch diesen Dunst die Urteilskraft der Seele blenden ... Die Art dieser Ungereimtheit aber kann an einem Manne ersehen werden, mit dem auch ich in meiner frühesten Jugend [in Cäsarea] zusammengetroffen bin, und der sich damals einen großen Ruhm erworben hatte, sowie er auch jetzt noch durch die Schriften, die er hinterließ, in hohem Ansehen steht — ich meine an Origenes, dessen Ruhm bei den Lehrern dieser Religion weit verbreitet ist. Dieser Origenes war nämlich ein Schüler des Ammonius, des größten Philosophen unsrer Zeit, und hatte, was wissenschaftliche Kenntnisse anbe-

gläubigkeit und totaler Urteilslosigkeit, der „contemptissima inertia" und der „infructuositas in negotiis"[1] waren noch die geringsten; man sagte überhaupt, die christliche Lehre und Ethik sei mit ihren Absurditäten sowie mit ihren barbarischen und fanatischen Ansprüchen[2] eines freien gebildeten Mannes unwürdig (so namentlich Porphyrius)[3]. Die Masse der Gebildeten und Ungebildeten war im 2. Jahrhundert noch feindseliger. Im Vordergrund standen die zwei bösen Vorwürfe (ödipodeische Laster und thyesteische Mahlzeiten), sowie der Vorwurf der fremden ausländischen Sitten und weiter des Atheismus und des Hochverrats. Daneben schwirrten zahlreiche andere Anklagen; daß die Christen Magier seien und Zauberei trieben[4], daß sie einen Götzen mit einem Eselskopf, das Kreuz, die Sonne, die Genitalien ihrer Priester

---

langt, aus dem Unterricht seines Lehrers großen Nutzen geschöpft, in Hinsicht auf den richtigen Lebensweg aber eine dem Ammonius gerade entgegengesetzte Richtung eingeschlagen .... Als Grieche unter Griechen erzogen, irrte er zur barbarischen Hartnäckigkeit ab. Dadurch schändete er sich und seine erlangten Kenntnisse; denn sein äußeres Leben war das eines Christen und widergesetzlich; in bezug auf seine Ansichten von den Dingen und von der Gottheit aber hellenisierte er und schob die Vorstellungen der Griechen den fremden Mythen unter. Plato war nämlich sein immerwährender Gesellschafter, ebenso hatte er die Schriften des Numenius, Cronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nicomachus und der berühmtesten Männer unter den Pythagoräern täglich in seinen Händen. Auch gebrauchte er die Schriften des Stoikers Chäremon und des Cornutus. Von diesen lernte er die allegorische Erklärungsweise der Geheimnisse der Griechen und übertrug sie sodann auf die jüdischen Schriften."

[1]) S. den Vorwurf gegen den Konsul T. Flavius Clemens (bei Sueton). Apolog. 42: „infructuosi in negotiis dicimur." Was Tertullian (de pallio 5) das Pallium sagen läßt (es kümmere sich nicht um öffentliche Angelegenheiten, um das Vaterland und das Imperium, sondern lebe besser in der Zurückgezogenheit), ist als Rede der Christen zu verstehen. Die Heiden erwidern darauf, das sei „ignavia".

[2]) S. Tertull., Scorp. 7: „funesta religio, lugubres ritus, ara rogus, pollinctor sacerdos."

[3]) Man gebe sich darum auch nicht die Mühe — klagen die Apologeten —, festzustellen, was das Christentum sei (Tertull., Apol. 1 ff.), ja auch ein heidnischer Denker werde bereits verdächtig, wenn er Lehren bringe, die mit den christlichen übereinstimmen; s. Tertull., de testim. 1: „Ne suis quidem magistris alias probatissimis atque lectissimis fidem inclinavit humana de incredulitate duritia, sicubi in argumenta Christianae defensionis impingunt. tunc vani poetae ... tunc philosophi duri, cum veritates fores pulsant. hactenus sapiens et prudens habebitur qui prope Christianum pronuntiaverit, cum, si quid prudentiae aut sapientiae affectaverit seu caeremonias despuens seu saeculum revincens pro Christiano denotetur." Christliche Schriften werden nicht gelesen: „Tanto abest ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus" (l. c.).

[4]) Christus selbst galt als Magier; Zeugnisse dafür von Justin bis Commodian.

anbeten, erzählte man sich (Tertull., Apol. 16 und die Parallelen bei Minucius)[1]. Daß sie Zauberer seien, Wind und Wetter machten, Pest, Hungersnot und Erdbeben herbeiführten, die Opfer beeinflußten, glaubte man zu wissen[2]. „Christianos ad leonem" — war der Ruf des Pöbels[3]. Und wo man vorsichtiger und milder war, da war die Sache doch auch entschieden: Hochmut und Wahnsinn ist es, die Religion der Väter zu verlassen[4]. Gegenschriften gegen die Christen waren im 2. und auch im 3. Jahrhundert selten: an Streitunterredungen mag es nicht gefehlt haben. Der Philosoph Crescens, ein Zyniker, griff den Justin öffentlich an, scheint aber nur die Volksvorwürfe wiederholt zu haben. Frontos Angriff hat sich fast ausschließlich auf demselben Niveau bewegt, wenn es richtig ist, daß der Heide Cäcilius bei Minucius Felix von ihm einen Teil seiner Argumente geborgt hat. Lucian hat mit der Christenfrage nur gespielt, ein unbekümmerter, aber scharfblickender Journalist. Mit grimmer Verachtung hat der Redner Aristides über die Christen geschrieben[5]. Hierocles' Schrift, die unterge-

---

[1]) Der Ursprung dieser Verleumdungen ist leicht ersichtlich. Der Eselskopf stammt, wie schon Tertullian wußte, aus Tacitus' Historien und bezog sich ursprünglich auf die Juden; Sonnenanbeter — weil sie sich beim Gebet nach Osten wandten. Der letzte Vorwurf stammt wohl aus den Gebärden bei der Exhomologese.

[2]) Öfters werden auch die leeren und schreckhaften Einbildungen betont, welche die Christen verbreiten; Minuc. c. 5. Origenes, Comment. ser. in Matth. 39 t. 4, p. 270 (Lomm.): „scimus et apud nos terrae motum factum in locis quibusdam et factas fuisse quasdam ruinas, ita ut, qui erant impii extra fidem, causam terrae motus dicerent Christianos, propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt; non solum autem illi, sed et qui videbantur prudentes, talia in publico dicerent quia propter Christianos fiunt gravissimi terrae motus." Ähnliches öfter bei Tertullian. Furcht vor Beeinflussung der Opfer hat beim Beginn der diocletianischen Verfolgung eine Rolle gespielt.

[3]) Nicht weniger als viermal kommt Tertullian auf diesen Schreckensruf, s. Apol. 40; De spectac. 27; De exhort. 12; De resurr. 23.

[4]) S. Clemens Alex., Protrept. 10, 89: *ἀλλ' ἐκ πατέρων, φατέ, παραδεδομένον ἡμῖν ἔθος ἀνατρέπειν οὐκ εὔλογον.* Der Verfasser der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos geht besonders ausführlich auf dieses Argument ein (s. c. 1. 14. 35. 36).

[5]) Orat. 46. Aristides verteidigt „die griechische Nationalität gegen den christlich-philosophischen Kosmopolitismus". Die Christen — ein Mann wie Tatian muß ihn gereizt haben — sind ihm Verächter des griechischen Wesens (s. Bernays, Ges. Abhandl. II S. 364). Neumann (Der röm. Staat und die allg. Kirche S. 36) gibt den Angriff des Aristides also wieder (nach Lightfoot, Ignatius I p. 517, sollen hier aber die Zyniker gemeint sein): „Leute, die einfach gar nichts wert sind, wagen es, einen Demosthenes zu lästern, während man in jedem ihrer Worte mindestens einen Solözismus findet. Selbst verächtlich, verachten sie andere, rühmen sich der Tugend und üben sie nicht, predigen Enthaltsamkeit und sind lüstern. Berauben nennen sie

gangen ist, war nach dem Zeugnis des Eusebius sehr unbedeutend. Es bleiben nur Celsus und Porphyrius, also nur zwei Streiter[1], aber sie ersetzen eine ganze Armee.

Beide sind sich ähnlich in dem Ernst, mit welchem sie die Aufgabe angefaßt, und in dem Fleiße, den sie aufgewendet haben, ähnlich auch in den hohen Anlagen und in der schriftstellerischen Kunst. In Ansehung der Religion aber sind sie sehr verschieden: Das letzte Interesse des Celsus[2] ist der römische Staat; er ist ein religiöser Mann, weil der Staat die Religion braucht, und weil ein gebildeter Mann auch für die Religion eintritt. Seine eigene Weltanschauung ist schwer festzustellen; sie schillert in vielen Farben, aber nicht in denen Ciceros oder Senecas; er ist vor allem Agnostiker[3], und darum schätzt er das relative Recht des Idealismus ohne stoische Versteifung und auch das relative Recht jeder

---

Gemeinschaft üben, Mißgunst heißt bei ihnen Philosophie, und die Armut Verachtung der Güter. Dabei erniedrigen sie sich in ihrer Habsucht. Unverschämtheit heißen sie Freiheit, feindseliges Gerede Freimut, das Empfangen von Gaben Humanität. Wie die gottlosen Leute in Palästina vereinigen sie Kriecherei und Dreistigkeit. Sie haben sich in bestimmter Richtung von den Hellenen oder vielmehr von allem Guten losgesagt. Unfähig, zu irgendeinem nützlichen Zweck mitzuwirken, verstehen sie es meisterlich, ein Haus zu unterwühlen und die Hausgenossen auseinander zu bringen. Kein Wort, kein Gedanke, keine Tat von ihnen hat Frucht getragen. Sie nehmen nicht teil an der Veranstaltung von Festen, und sie ehren die Götter nicht. Sie sitzen nicht im Rate der Städte, sie trösten nicht die Traurigen, versöhnen nicht die Streitenden, sie fördern weder die Jugend noch jemand anders, sie achten nicht auf die Form der Rede; aber sie verkriechen sich in die Winkel und reden unklug. Sie wagen sich schon an die Besten unter den Hellenen, und sie nennen sich — Philosophen, als ob eine Änderung des Namens für sich allein etwas bedeutete und einen Thersites zu einem Hyacinthus oder Narcissus machen könnte."

[1]) Lactantius will wissen (Inst. V, 4), daß z. Z. Diocletians „plurimi et multi" lateinisch und griechisch gegen die Christen geschrieben haben; aber er führt selbst außer Hierocles nur einen Anonymus an. In einigen Fällen hat ein einzelner, den Christen feindlich gesinnter Literat eine lokale Verfolgung heraufbeschworen. Das ist z. B. in bezug auf den Zyniker Crescens in Rom wahrscheinlich. In Alexandrien brach schon vor dem Edikt des Decius eine Verfolgung aus. Dionysius Alex. schreibt (bei Euseb., h. e. VI, 41, 1): *Οὐκ ἀπὸ τοῦ βασιλικοῦ προστάγματος ὁ διωγμὸς παρ' ἡμῖν ἤρξατο, ἀλλὰ γὰρ ὅλον ἐνιαυτὸν προὔλαβε, καὶ φθάσας ὁ κακῶν τῇ πόλει ταύτῃ μάντις καὶ ποιητής, ὅστις ἐκεῖνος ἦν, ἐκίνησε καὶ παρώρμησε καθ' ἡμῶν τὰ πλήθη τῶν ἐθνῶν, εἰς τὴν ἐπιχώριον αὐτοὺς δεισιδαιμονίαν ἀναρριπίσας.*

[2]) Über seine Person und Lebensumstände gibt es nur Mutmaßungen. Er war ein Vertreter der uns sonst so wenig bekannten ehrenhaften, erleuchteten und patriotischen römischen Bureaukratie.

[3]) Etwa dieselbe Haltung nimmt auch der Heide Cäcilius bei Minucius Felix c. 5f. ein — ein Skeptiker, der die Religion gelten läßt, aber gegen eine allgemeine Vorsehung starke Zweifel hegt. „Bei dieser Unsicherheit der Dinge ist es das Beste und Würdigste, die Lehre der Vorfahren aufzu-

nationalen Religion, ja selbst den Mythus. Porphyrius[1] ist ein strenger Denker, ein eminenter Kritiker und nicht nur platonischer Religionsphilosoph, sondern eine im tiefsten religiöse Natur, für die alles Denken der Gotteserkenntnis zustrebt und in ihr seinen Abschluß findet.

Celsus hat an der christlichen Religion — das ist der erste Eindruck — nichts Gutes gelassen; er gibt den Standpunkt der Gegner im 2. Jahrhundert wieder; doch gerecht und vornehm genug ist er, um nicht die abscheulichen Vorwürfe zu wiederholen. Das Christentum, dieser Bastard der inferiorsten nationalen Religion, der jüdischen[2], ist von seinem Ursprung her bis jetzt eine absurde, jämmerliche Tragödie. Celsus kennt die Unterschiede innerhalb der Christen sehr wohl und kennt die Entwicklungsstadien der Geschichte dieser Religion — er braucht sie geschickt, um die Eindrücke der Haltlosigkeit zu vermehren; er spielt die Sekten gegen die große Kirche aus, die frühere Zeit gegen die spätere, Christus gegen die Apostel, die Bibelrezensionen gegen die Glaubwürdigkeit der Texte —, aber schon von Anfang war eigentlich alles so schlimm wie es jetzt ist. Auch Christus selbst wird nicht verschont; das Gute, was sich in seinen Reden findet, ist von den Philosophen geborgt; das Übrige, das, was ihm eigentümlich ist, ist Irrtum und Betrug, nichtswürdiger Mythus. Die Apostel, betrogene Betrüger, haben das noch gesteigert; auf dem Zeugnis eines verrückten Weibes beruht der Glaube an die Auferstehung. Dann ist der Unsinn bis heute immer mehr gewachsen; er hat sich behauptet — die einmal hingeworfene Behauptung, er würde demnächst ganz ausgerottet sein, wird im Buche selbst wieder zurückgenommen. Das Christentum ist anthropomorphistischer Mythus der schlimmsten Sorte, der christliche Vorsehungsglaube eine Unverschämtheit gegenüber der Gottheit — ein Chor von Fröschen sitzt im Sumpfe und quakt: „Um unsretwillen ist die Welt geschaffen."

Aber andererseits — nicht nur bringt die Kritik im einzelnen beherzigenswerte Wahrheiten, sondern wo der Kritiker sich auf

---

nehmen, die überlieferten religiösen Bräuche zu ehren, die Götter, die man von den Eltern her vor allem fürchten und nicht zuerst erkennen gelernt hat, in Demut anzubeten." Kap. 7 lautet dann sehr fromm.

[1]) Geboren zu Tyrus; sein ursprünglicher Name war Malchus; er war also ein Semit (Malchus hieß auch ein Christ in der Umgegend von Cäsarea Pal. z. Z. Valerians, s. Euseb., h. e. VII, 12).

[2]) Das Judentum aber läßt Celsus, weil es nationale Religion ist, ebenso gelten wie später Porphyrius und Julian. Jener sagt bei Gelegenheit eines Apollo-Orakels gegen die Christen: „In his quidem inremediabile sententiae Christianorum manifestavit Apollo, quoniam Iudaei suscipiunt deum magis quam isti" (bei Augustin, de civit. dei XIX, 23).

die Religion besinnt, da zieht sich eine Unterströmung durch sein Buch, die zu der grimmigen Verurteilung gar nicht paßt. Celsus schließt die Augen und scheint nicht sehen zu wollen, daß das Christentum eine vernünftige Behandlung zuläßt und auch schon gefunden hat; aber er kann doch um diese Tatsache nicht herumkommen; für den tiefer Blickenden will er sie, wenn nicht alles trügt, gar nicht verdecken. Sein Agnostizismus leitet ihn, wenn denn doch Religion sein soll und muß, zu einer Konzession an, die von dem christlichen Gottesbegriff nicht weit entfernt ist; die Ethik Jesu kann er zu einem großen Teile nicht mißbilligen — der Vorwurf des Diebstahls ist aus der Verlegenheit geboren —, und wenn die Christen behaupten, der Logos sei der Sohn Gottes, so muß er sein Einverständnis mit diesem Satz aussprechen. Endlich, die ganze Schrift läuft in einen warmen, aus der Sorge um das Vaterland stammenden Appell an die Christen aus, sich der allgemeinen Ordnung nicht zu entziehen, sondern zu helfen, daß der Kaiser das Reich mit seinen idealen Gütern in Kraft erhalten könne[1]. Es gilt der Rettung von Gesetz und Frömmigkeit gegen die äußeren und inneren Feinde! Deutlich genug ist zwischen den Zeilen zu lesen: maßt euch keine besondere Stellung an, stellt euch nicht neben das Reich, dann wollen wir euch und eure Religion ertragen. Celsus' „Wahres Wort“ ist im letzten Grunde eine politische Schrift und ein kaum versteckter Friedensvorschlag[2].

Hundert Jahre später, als Porphyrius gegen die Christen schrieb, hatte sich vieles geändert. Das Christentum war eine Macht geworden und hatte sich hellenisch ausgestaltet, aber freilich, „die fremden Mythen“ hatte es behalten, und bewahrt hatte es, wenigstens bei den meisten, seine scharfe Trennung von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Natur, seine Lehre von der Menschwerdung Gottes und seine paradoxe Behauptung des Weltuntergangs und der Auferstehung. Hier setzte der große Philosoph des Zeitalters, Porphyrius, der Schüler Plotins und Longins, ein. Jahrelang hatte er in Rom mit Kirchenlehrern und Gnostikern eifrig getritten, mit dem vollen Bewußtsein, daß es sich um die Sache der Gottheit und des Höchsten, was der Menschheit geschenkt ist, der vernünftigen religiösen Wahrheit handle. Politische Ideale kennt er nicht; das Reich begeisterte wenige mehr; der Restaurator war noch nicht gekommen, und die Religionsphilosophie

---

[1]) In manchen Christenprozessen sprechen die Richter die Sorge aus, daß die Christen durch ihre Exklusivität die Anarchie heraufbeschwören; s. z. B. die Acta Fructuosi Tarrac. c. 2: „Qui audiuntur, qui timentur, qui adorantur, si dii non coluntur nec imperatorum vultus adorantur?“

[2]) Auch Cäcilius ist letztlich Politiker und Patriot, indem er die alte Religion verteidigt: „Rom hat dadurch die Welt gewonnen“ (Minuc. c. 6).

lebte in einem Staat, den sie erst bauen wollte. Porphyrius zog sich nach Sicilien zurück. Dort hat er seine 15 Bücher „Gegen die Christen" geschrieben. Das von vier hervorragenden Kirchenlehrern „widerlegte" Werk[1] ist infolge des Sieges der Kirche und auf Befehl des Kaisers mitsamt seinen Gegenschriften untergegangen; nur Fragmente sind uns erhalten, die meisten und wichtigsten bei Macarius Magnes; denn daß der heidnische Philosoph in dessen „Apocriticus" Porphyrius ist, ist mir nicht zweifelhaft[2].

Das Werk ist vielleicht die reichste und gründlichste Schrift, die jemals gegen das Christentum geschrieben worden ist; sie hat ihrem Verfasser die Titel „πάντων δυσμενέστατος καὶ πολεμιώτατος", „hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister" usw. eingetragen[3]. Aber man sagt, obgleich wir nur auf Grund von Fragmenten urteilen können, nicht zu viel, wenn man behauptet: Dort, wohin Porphyrius den Streit zwischen religionsphilosophischer Wissenschaft und Christentum versetzt hat, liegt er noch heute; auch heute noch ist Porphyrius nicht widerlegt, und er ist überhaupt nur zu widerlegen, wenn man ihm zunächst Recht gibt und demgemäß das Christentum auf seinen Kern zurückführt. In dem meisten, was er grundsätzlich behauptet, hat er Recht, und in seiner Kritik an dem, was sich als christliche Lehre im 3. Jahrhundert darstellte, hat er gewiß soviel Recht wie Unrecht. Im einzelnen zeigt er viel Unverständnis und vergißt Maßstäbe, die ihm sonst zu Gebote stehen.

Sein Werk ist deshalb ein so tüchtiges geworden, weil es auf gründlichsten Bibelstudien beruhte und weil es vom Standpunkt der Religion entworfen war. Es kam dazu, daß der Verfasser nicht imponieren, nicht überreden oder überrumpeln wollte, sondern ernsthaft und pünktlich widerlegen. Mit saurem Schweiß hat er gearbeitet, ein Idealist, der überzeugt ist, daß, was widerlegt ist, auch untergehen wird. Demgemäß hat er sich auf die für ihn entscheidenden Punkte beschränkt; es sind folgende vier: Zunächst, er wollte die christlichen Mythen zerstören, d. h. nachweisen, daß sie, sofern sie aus den beiden Testamenten geschöpft sind, geschichtlich unhaltbar sind; denn diese Quellen sind trübe und voll von Widersprüchen. Weder verwarf er die Bibel in Pausch und Bogen

[1]) Von Methodius, Eusebius, Apollinarius und Philostorgius.

[2]) Offen zu lassen ist höchstens, daß ein Plagiat an Porphyrius begangen ist.

[3]) Doch Augustin hat ihn „philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus" genannt (De civitate dei XIX, 22). Man vgl. damit die Prädikate, welche Hieronymus spendet: „stultus, impius, blasphemus, vesanus, impudens, sycophantes, calumniator ecclesiae, rabidus adversus Christum canis".

als Lügenbuch — im Gegenteil, vieles in ihr schätzte er als wahr und göttlich —, noch identifizierte er den Christus der Evangelien mit dem geschichtlichen Christus[1]. Für diesen hatte er vielmehr eine bis an das Religiöse heranstreifende Hochschätzung; aber mit unerbittlicher Kritik wies er nach, daß hundert Züge in den Evangelien, wenn man sie als historische gelten lasse, unmöglich echt sein können, und daß sie das Bild Christi verzerren und fälschen. Ebenso verfuhr er mit dem großen Stoff, den die Kirche als „Weissagung auf Christus" aus dem Alten Testamente zusammengetragen hatte. Das Interessanteste aber ist unstreitig seine Kritik des Paulus. Wenn man noch zweifeln wollte, daß der Apostel im letzten Grunde nicht den hellenistischen Christen, sondern den jüdischen zuzurechnen ist — hier kann man überführt werden. Porphyrius, dieser Hellenist erster Ordnung, empfindet gegen niemanden eine so starke Antipathie wie gegen Paulus. Seine Dialektik ist ihm völlig verschlossen und erscheint ihm daher sophistisch und lügenhaft; seine Beweise lösen sich für ihn in lauter Widersprüche auf, in seinen Selbstzeugnissen erkennt er nur einen haltlosen, barbarischen und unaufrichtigen Rhetor, den Feind aller edlen und freien Bildung. Erst aus den Widerlegungen des Porphyrius lernt man, was die Eigenart des Paulus hochgebildeten Hellenen zu tragen gegeben hat. Im einzelnen weist er ihm vieles Anstößige nach — der Anstoß hebt sich freilich fast immer, wenn man einen anderen Gesichtswinkel der Beurteilung wählt, aber Porphyrius hat ihn nicht gefunden[2].

---

[1]) Als einen „Feind" des Christentums kann man ihn daher nur bedingt bezeichnen. Sehr richtig Wendland, Christentum und Hellenismus (1902) S. 12: „Die von den Theologen nicht beachteten, schönen Ausführungen des Porphyrius im 3. Buch *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (S. 180 ff. Wolff) beweisen, wie man auch auf neuplatonischer Seite Verständigung und Versöhnung suchte." „Praeter opinionem", sagt Porphyrius (s. August., de civ. dei XIX, 23), „profecto quibusdam videatur esse quod dicturi sumus. Christum enim dii piissimum pronuntiaverunt et inmortalem factum et cum bona praedicatione eius meminerunt, Christianos vero pollutos et contaminatos et errore implicatos esse dicunt." Von Numenius, dem pythagoreischen Philosophen, berichtet Origenes (c. Cels. I, 15. IV, 51), daß er die jüdischen h. Schriften mit hoher Achtung zitiert (Clemens Alex., Strom. I, 22, 150, legt ihm sogar das Wort bei: *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων*, s. auch Hesych. Miles. bei Müller, Fragm. hist. gr. IV p. 171; Suidas sub „*Νουμήνιος*"; vorsichtiger Euseb., Praep. XI, 9, 8—18, 25) und allegorisch erklärt habe. Der Platoniker Amelius, ein Zeitgenosse des Origenes, hat das Johannes-Evangelium mit Achtung zitiert (Euseb., Praep. XI, 19, 1), cf. Augustin, de civit. dei X, 29: „Initium evangelii secundum Johannem quidam Platonicus aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat."

[2]) Der Apostel Paulus fing an, auch die Heiden zu beschäftigen. Das tritt z. B. bei dem ägyptischen Statthalter Culcianus in seinen Verhören (bald

Die negative Kritik am historischen Charakter der christlichen Religion ist aber für Porphyrius nur die Voraussetzung, um die Kritik an jenen drei Lehren des Christentums zu vollziehen, die ihm als die starken Irrtümer gelten. Es ist erstlich die christliche Schöpfungslehre, welche die Welt von Gott trennt, ihren zeitlichen Ursprung behauptet und keine ehrfürchtige religiöse Betrachtung des Weltganzen zuläßt. Indem er diese verwirft, verwirft er auch die Lehre vom Weltuntergang als unvernünftig und irreligiös zugleich; denn das gehört stets zusammen. Sodann richtet er sich gegen die Lehre von der Menschwerdung — die Christen trennen Gott und Welt falsch (durch die Lehre von der zeitlichen Schöpfung) und verbinden sie falsch (durch die Lehre von der Menschwerdung). Endlich gilt seine Bekämpfung der christlichen Auferstehungslehre.

An diesen Punkten ist Porphyrius unerbittlich und kämpft gegen das Christentum als gegen den schlimmsten Feind; aber in allen übrigen ist er mit der christlichen Religionsphilosophie einig gewesen, und er war sich dieser Einigkeit bewußt. Die christliche Religionsphilosophie aber war zu seiner Zeit an jenen Punkten nicht mehr ganz unerbittlich: sie machte große Anstrengungen, teils ihre Positionen abzuschwächen, zugunsten der neuplatonischen, teils sie als die wissenschaftlichen (also als die echt hellenischen) zu erweisen.

Wie nahe haben sich doch bereits die Gegner gestanden[1]! Porphyrius scheint sogar gegen Ende seines Lebens das, was ihn mit der christlichen Spekulation verband, stärker in den Vorder-

nach 303) hervor. In dieser Hinsicht stützen sich die beiden sonst ganz unabhängigen, von ihm abgehaltenen Verhöre, die des Phileas und die des Dioscorus (s. Quentin, Passio S. Dioscuri, i. d. Anal. Boll. T. 25, 1905, p. 321 ff.) gegenseitig. In der letzteren fragt Culcianus: „Paulus deus fuit?“ In der ersteren fragt er: „Paulus non immolavit?“ Ferner: „Paulus non erat persecutor?“ „Paulus non erat idiota? Nonne Syrus erat? Nonne Syriace disputabat?“ [Hierauf antwortet Phileas: „Hebraeus erat, et Graece disputabat, et summam prae omnibus sapientiam habebat“.] Endlich: „Fortasse dicturus es, quod et Platonem praecellebat?“ In anderen Verhören kenne ich dergleichen nicht und muß mit Quentin annehmen, daß dieser Zug authentisch ist. Damals — im Anfang der diocletianischen Verfolgung — handelte es sich ja um die Auslieferung der h. Schriften. Daß man sie überhaupt forderte, zeigt, daß der Staat ihre Bedeutung erkannt hatte, und dies setzt wiederum eine gewisse Kenntnis derselben voraus bez. führte zu ihr.

[1]) Das erkennt man besonders deutlich aus den ins Lateinische übersetzten neuplatonischen Büchern, die dem Augustin (Confess. VII, 9) in die Hände fielen, und denen er soviel verdankt (was er selbst freilich z. T. verschleiert hat). Ausdrücklich sagt er, daß die Gedanken des Johannes-Evangeliums c. 1, 1—5. 9. 10. 13. 16, ferner Philipp. 2, 6 auch in jenen Büchern gestanden hätten.

grund geschoben zu haben[1]. Sein Brief an seine Gemahlin Marcella könnte fast von einem Christen geschrieben sein[2].

In dem Werk des Porphyrius hat der Hellenismus sein Testament in bezug auf das Christentum geschrieben — Julians Streitschrift ist ein großer Rückschritt —; die Kirche hat das Testament untergehen lassen, doch erst, nachdem sie es viermal widerlegt hatte. Es ist ein unersetzlicher Verlust, daß uns die Gegenschriften fehlen, obgleich es schwerlich ein Verlust für ihre Verfasser sein wird.

Über die Wirkung des Werkes besitzen wir keine Kunde, abgesehen von der, die sich im Entsetzen der Kirchenväter ausspricht. Indessen hätte auch ein noch tüchtigeres literarisches Werk schwerlich einen Erfolg haben können. Die Religion der Kirche war schon eine Weltreligion geworden, als Porphyrius schrieb; solche Weltreligionen vermag kein Professor mit Erfolg zu bekämpfen, es sei denn, daß er neben der Feder auch das Schwert des Reformators führt.

Den Verkehr von Christen und Heiden im Leben des Tages darf man schon zur Zeit Tertullians nicht nach den Episoden der Verfolgungen beurteilen. Man braucht es nicht erst zwischen den Zeilen seiner asketischen Schriften zu lesen — er deutet es an zahlreichen Stellen, freilich widerwillig, klar genug an, daß in der Regel alles friedlich zuging: man lebt zusammen, kauft und verkauft, ladet sich ein, auch Mischehen finden statt. In späterer Zeit vollends war gewiß der Christ von dem Nichtchristen im Leben des Tages nicht leicht zu unterscheiden. Zahlreiche Christen gehörten auch zur „Gesellschaft" (s. Buch 4, Kap. 2), und die Zahl derer wurde immer geringer, die an ihrem Glauben Anstoß nahmen. Julius Africanus war der Freund des Alexander Severus und des Abgar; Hippolyt korrespondierte mit der Kaiserin;

---

[1]) Das magisch-theurgische Element, welchem Porphyrius neben seiner hellen Wissenschaft gehuldigt hat, hat er wahrscheinlich in seiner Polemik gegen die Christen zurücktreten lassen. Seine christlichen Gegner haben es wohl bemerkt. Lag doch hier ein Punkt, wo sie, sofern sie nicht schon in den Reliquien- und Knochenkult versenkt waren, die Aufgeklärteren gewesen sind. Fein ist die Charakteristik, die Augustin (de civit. dei X, 9) von Porphyrius gibt: „Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione, promittit, reversionem vero ad deum hanc artem praestare cuiquam negat, ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare."

[2]) Das, was uns christlich in dem Brief anmutet, stammt aus der heidnischen Grundlage der in christlicher Bearbeitung uns erhaltenen Sextussprüche, s. meine Chronologie II, 2 S. 190ff.

Origenes stand in der Gelehrtenrepublik und genoß hohes Ansehen; Paul von Samosata, der Bischof, war in Antiochien eine stadtbekannte, einflußreiche Persönlichkeit; von Cyprian erzählt sein Biograph (c. 14), daß die vornehmsten Carthaginienser — sie scheinen nicht Christen gewesen zu sein — seine Freunde waren und ihm die Treue bewahrten, auch als er im Gefängnis lag („conveniebant interim plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis, sed et saeculi nobilitate generosi, qui propter amicitiam eius antiquam secessum subinde suaderent et, ne parum esset nuda suadela, etiam loca in quae secederet offerebant"); Arnobius, Lactantius und manche andere waren Philosophen und angesehene Lehrer. Indessen das alles kann die Tatsache nicht verdecken, daß das Christentum auch noch am Anfang des 4. Jahrhunderts die antike Wissenschaft, soviel von ihr noch existierte, gegen sich hatte. Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer, und der eine Origenes mit seinem Anhange vermochte die Situation im wesentlichen nicht zu ändern. Sein Christentum wurde ihm als Idiosynkrasie nachgesehen: nur einem kleinen Teil der Gelehrten vermochte er es zu empfehlen: man lernte bei ihm Kritik, Grammatik, Philosophie und sah über seine Religion hinweg. Auch bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts wurde das noch nicht anders. Die Wissenschaft blieb „heidnisch". Erst die großen cappadocischen Theologen und in beschränkterem Maße die antiochenischen (obgleich sie, nach modernem Maße gemessen, wissenschaftlicher waren als jene), sodann Augustin haben hier Wandel geschafft, indessen doch nur in bescheidenen Grenzen. Die antike Wissenschaft hat im Grunde niemals mit dem Christentum im Orient paktiert — so empfand man es auch noch am Anfange des 5. Jahrhunderts in der Kirche —, sondern sie ist zu schwach gewesen, um sich neben der privilegierten Kirche behaupten zu können, und ist deshalb allmählich untergegangen. In den Besitz eines nicht unbedeutenden Teils der Wissenschaft hatte sich das Christentum allerdings gesetzt, als diese selbst starb.

---

## Schlußbetrachtung.

Hergenröther (Handbuch der allgem. Kirchengesch. I S. 109ff.) hat mit sorgfältiger Überlegung erst zwanzig Ursachen für die Verbreitung des Christentums zusammengestellt und dann ebensoviele Ursachen, die hemmend wirken mußten. Die Übersicht ist nicht wertlos, aber doch nicht aufklärend. Umfaßte die christliche Missionspredigt in Wort und Tat das alles, was wir im zweiten Buch darzulegen versucht haben, und wurde sie von den Momenten begleitet, die wir im dritten Buch kennen gelernt haben, so ist es nicht wohl möglich, die Ursachen sämtlich namhaft zu machen, welche die Verbreitung gefördert (oder gehemmt) haben. Noch weniger kann man daran denken, sie abzustufen und das Maß der Bedeutung der einzelnen zu bestimmen. Endlich ist nicht nur an die Verschiedenheit der Anlagen, Bedürfnisse und der Bildung der Menschen zu erinnern, sondern auch an die Entwicklung, welche die christliche Missionspredigt selbst in ihren Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts erlebt hat.

Aus der letztgenannten Erwägung, schärfer durchdacht, ergibt sich aber, daß die Frage falsch gestellt ist und eine eindeutige Antwort überhaupt nicht zuläßt. Am Anfang missionieren Paulus und einige namenlose Apostel; sie predigen den einen Gott und das nahe Gericht und bringen die Kunde von dem jüngst gekreuzigten Jesus Christus, welcher der Sohn Gottes, der Richter und Erlöser zugleich ist. Fast alles erscheint paradox und erschütternd. Am Ende der Epoche missioniert wahrscheinlich kaum einer mehr berufsmäßig — ausdrücklich sagt Origenes[1], daß die Lehrer [Missionare] abgenommen haben —, aber eine mächtige Kirche mit einem eindrucksvollen Kultus, mit Priestern und Sakramenten ist vorhanden, und sie umschließt eine Glaubenslehre und Religionsphilosophie, die mit jeder anderen siegreich zu rivalisieren vermag. Diese Kirche wirkt durch ihr bloßes Dasein missionierend, weil sie als der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte auf allen Linien erscheint. In diese Kirche gehörte die Menschheit am Mittelmeerbecken um das Jahr 300 einfach hinein, sofern ihr Religion, Sittliches und höhere Erkenntnis überhaupt Werte waren. Das Paradoxe und Erschütternde, das noch immer vorhanden war, war umspannt von einem breiten Rahmen des Bekannten, Gewünschten, „Natürlichen“

[1]) De princip. IV, 1.

und war in eine Form von Mysterien gekleidet, in der man alles Außerordentliche gern aufnahm oder doch ertrug[1].

Die Frage darf also — wenigstens in erster Linie — nicht so gestellt werden: „Wie hat das Christentum so viele Griechen und Römer gewonnen, daß es zuletzt die auch numerisch stärkste Religion geworden ist?“, sondern so muß die Frage lauten: „Wie hat sich das Christentum selbst so ausgestaltet, daß es die Weltreligion werden mußte, die übrigen Religionen mehr und mehr verdrängte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog?“ Diese Frage wird auch durch die Dogmen- und Kultusgeschichte beantwortet, fällt also nicht allein in den Rahmen der Missionsgeschichte. Wir haben sie überall berücksichtigt, aber in diesem Werke nicht erschöpfen können.

Erst nachdem diese Frage beantwortet ist und man ein Urteil darüber gewonnen hat, in welcher Gestalt das Christentum um das Jahr 50, um das Jahr 100, um die Jahre 150, 200, 250 und 300 als missionierende Macht aufgetreten ist, kann man daran denken, für jeden dieser sechs Zeitpunkte die weitere Frage aufzuwerfen, welche Momente jedesmal die wichtigsten in bezug auf die Propaganda gewesen sein mögen. Auch dann freilich wird man die Verschiedenheit der Lage in Ost und West und in manchen Gruppen von Provinzen nicht übersehen dürfen. Aber selbst wenn man alle diese Voraussetzungen erfüllt hätte, wäre man nicht sowohl auf bestimmte Quellenstellen angewiesen, um die Frage zu lösen, sondern müßte ganz wesentlich mit allgemeinen Erwägungen operieren. Sie anzustellen — die unvermeidlichen Unsicherheiten sind nicht schwer durch rubrizierende Pedanterie zu verhüllen — überlasse ich anderen. Die Ergebnisse werden nur soweit zuverlässig sein, als sie auf Gemeinplätze hinauslaufen: daß am Anfang das eigentlich religiöse Element stärker an der Mission beteiligt war als später, daß von dem karitativen und dem wirtschaftlichen Element etwas Ähnliches gilt, daß der Kampf gegen den Polytheismus die einen angezogen, die anderen aber abgestoßen hat, daß dasselbe von der strengeren Sittlichkeit zu sagen ist usw.

---

[1]) Neben der Kirche selbst, wie sie geworden war, darf vielleicht ein Mann genannt werden, der in bezug auf die Mission unter den Gebildeten mehr geleistet hat als alle übrigen zusammen, schon bei seinen Lebzeiten und vielleicht noch mehr nach seinem Tode — Origenes. Er war der „Syzygos“ der orientalischen Kirche des 3. Jahrhunderts. Wie er fortgewirkt hat, das kann man noch — zwei Jahrhunderte später — aus der Kirchengeschichte des Socrates ablesen! Er hat die Religion der Kirche in dem Hellenismus (für die Denkenden und Gebildeten) eingebürgert, soweit solch eine Einbürgerung möglich war.

Die christliche Religion ist von Anfang an mit einer Universalität aufgetreten, kraft deren sie das ganze Leben in allen seinen Funktionen mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Gefühlen, Gedanken und Taten mit Beschlag belegte. Sie sicherte ihr den Sieg. Daß der Jesus, den sie verkündigte, der Logos sei, das hat sie mit und in dieser Universalität bekannt. An ihn hat sie alles angeknüpft, was als Wert nur irgend gedacht werden kann; von ihm hat sie ferngehalten, was dem bloß Naturhaften angehört. Von Anfang an umspannte sie die Menschheit, die Welt, trotz der kleinen Zahl von Erwählten, die sie in Aussicht nahm. Von hier aus empfangen auch die Attraktionen, mit denen sie den ganzen Hellenismus in sich hineingezogen und sich untergeordnet hat, eine neue Beleuchtung und erscheinen fast als etwas Notwendiges. Sünde und Schmutz hielt sie fern; aber sonst hat sie sich selbst mit allem ausgebaut, was des Lebens noch irgend fähig war (vor allem mit einer mächtigen Organisation): neben sich hat sie es zertreten, in sich hat sie es konserviert. Sie konnte das, weil sie — was keiner aussprach und keiner wußte, aber jeder wahrhaft Fromme in sich zum Ausdruck brachte —, auf ihren Kern gesehen, etwas Einfaches war, was sich mit den verschiedensten Koeffizienten verbinden konnte, ja sie alle aufsuchte: Gott als der Vater, der Richter und Erlöser, durch und an Christus kund geworden.

Und diese Religion hätte nicht siegen sollen? Neben anderen konnte sie auf die Dauer nicht bestehen, und untergehen konnte sie noch weniger. Also mußte sie siegen. Alle Motive, die zu ihrer Verbreitung gewirkt haben, sind als einzelne kraftlos gewesen gegenüber der Propaganda, die sie ausübte, indem sie sich von Paulus zu Origenes selbst entwickelte und dabei doch exklusiv blieb gegenüber allem Polytheismus und Götzendienst.





